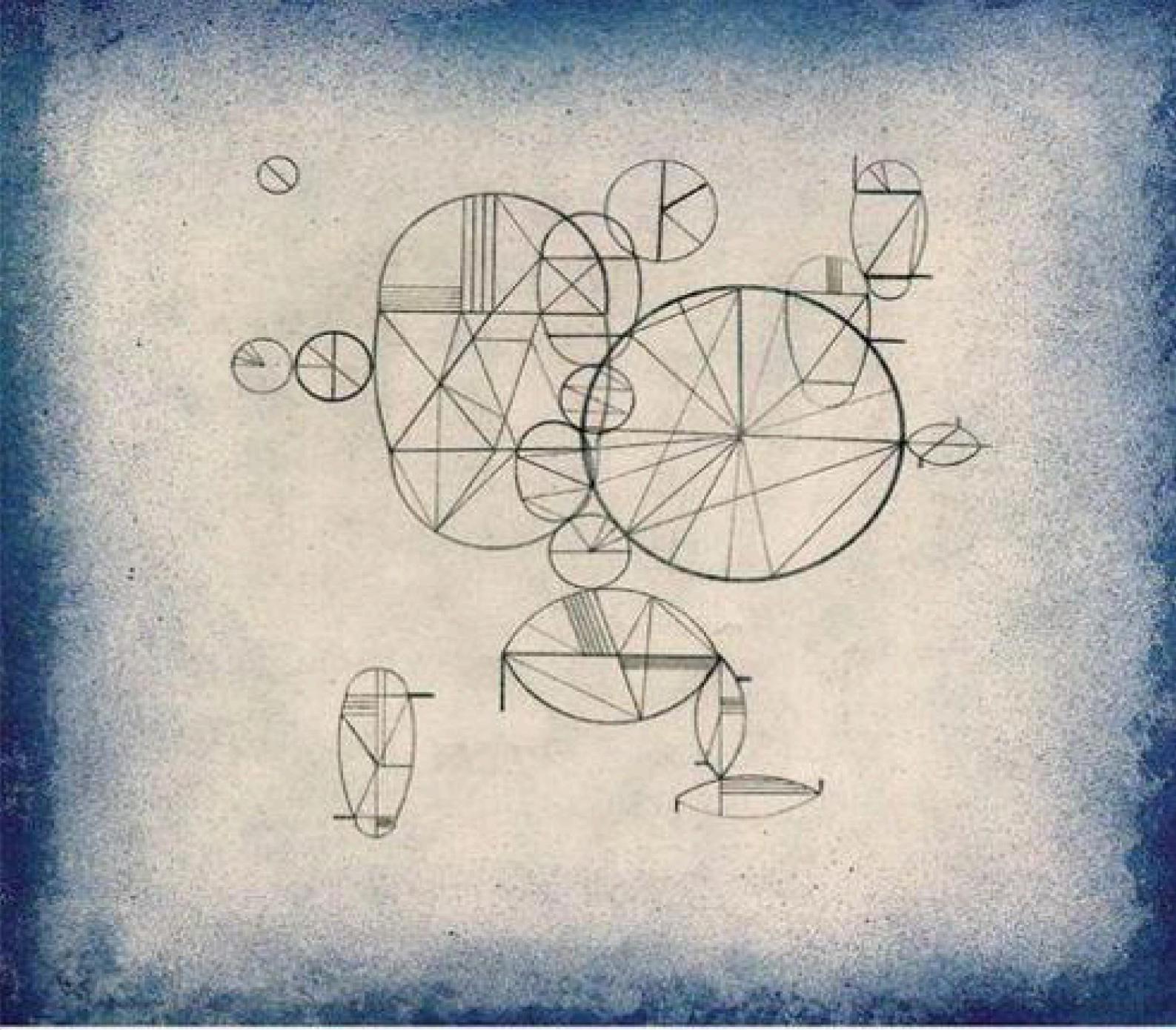

EMANUELE SEVERINO

CAPITALISMO SENZA FUTURO

BUR rizzoli saggi

VISIT…

“Il capitalismo va verso il tramonto non per le contraddizioni che il marxismo ha creduto di trovarvi, ma perché l’economia tecnologica va emarginando l’economia capitalistica.” Alla luce della crisi che ha travolto l’Europa e l’Occidente negli ultimi anni, Emanuele Severino analizza in questo libro il declino dell’intera tradizione occidentale – colto in primo luogo come declino della politica, del cristianesimo e delle religioni monoteiste – svelandone la trasformazione più radicale: il passaggio da una globalizzazione economica a una globalizzazione tecnica.

È questa la ragione per cui, secondo il filosofo, è da escludere che la crisi attuale, per lo più considerata nell’ambito del libero gioco del mercato, possa essere risolta semplicemente attraverso un risanamento di tipo economico, religioso o politico: in forte polemica con un’esclusiva soluzione di rigore e austerità, l’autore riflette sulla situazione dell’Unione Europea, offrendo una lettura inedita della crisi del vecchio continente e delle sue falle economiche.

EMANUELE SEVERINO, accademico dei Lincei, professore emerito presso Ca' Foscari a Venezia, attualmente insegna all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Scrive regolarmente sul "Corriere della Sera". È autore di opere fondamentali tradotte in varie lingue. Tra i suoi ultimi libri ricordiamo *La morte e la terra* (Adelphi 2011) e *Il mio ricordo degli eterni* (Rizzoli 2011, disponibile in BUR).

Emanuele Severino

Capitalismo senza futuro

BUR rizzoli

Proprietà letteraria riservata
© 2012 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-58-66370-7

Prima edizione digitale 2013 da
Prima edizione BUR Saggi novembre 2013

In copertina: Wassily Kandinsky, *Cerchi blu*, 1933, Collezione privata, Russia
© The Bridgeman Art Library
Art Director: Francesca Leoneschi
Progetto grafico: Emilio Ignozza / *the*World*of*DOT

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Quest’opera è protetta dalla Legge sul diritto d’autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Avvertenza

Il centro tematico di questo libro è un approfondimento, che ritengo importante, dei *motivi* in base ai quali vado sostenendo la tesi che la globalizzazione tecnica è *destinata* a sostituire la globalizzazione economica in atto.* Sono i *motivi* a stabilire il significato e il peso delle tesi.

Un discorso, questo, per il quale va escluso, tra l'altro, che la crisi attuale, per lo più considerata di natura economica, possa esser risolta attraverso un risanamento di tipo economico (capitalistico o no), o morale, o religioso, o politico (democratico o totalitario). Inoltre la trasformazione del mondo è essenzialmente più profonda delle profondità in cui la cultura tenta di decifrare la «crisi» del nostro tempo.

La destinazione della tecnica al dominio è la destinazione al «tramonto» del capitalismo, della morale e dell'umanesimo cristiano o «laico», della politica e di tutte le forze che oggi intendono servirsi della tecnica. Pertanto, «senza futuro» non è soltanto il capitalismo, ma sono tutte quelle forze. Inoltre, «tramonto» non significa distruzione, sempre e comunque, di ogni aspetto di ciò che tramonta. Significa la distruzione della volontà di quest'ultimo di essere lo scopo supremo di alcuni o di tutti i popoli – e cioè, nella maggior parte dei casi, la retrocessione di ciò che tramonta al ruolo di mezzo per realizzare lo scopo specifico della tecnica –, l'aumento indefinito della potenza. Per lo più non si comprende che un certo ambito del mondo umano non è il medesimo quando esso è lo scopo e quando invece è il mezzo dell'agire. E tuttavia vi è qualcosa di comune alle due situazioni. Ad esempio, il tramonto del capitalismo non significa necessariamente la scomparsa del profitto privato (e delle forme di operatività da esso implicate), ma la scomparsa della volontà (spesso taciuta) che tale profitto sia lo scopo di un gruppo o addirittura di tutte le società del Pianeta.

In queste pagine vengono considerati soprattutto i motivi del tramonto della politica e del capitalismo. Ma è forse il caso di ricordare anche qui che nei miei scritti il tramonto riguarda l'intera tradizione dell'Occidente e che solo all'interno di questo tramonto globale può prodursi qualcosa come il tramonto della politica, del capitalismo, del cristianesimo (e, ieri, del socialismo reale). Ciò implica la possibilità di scorgere il tratto unificante che consente di parlare dell'«intera tradizione dell'Occidente». In questa connessione tra il tramonto globale e il tramonto delle singole forze della tradizione consiste il carattere radicale della destinazione della tecnica al dominio del mondo. Si aggiunga che la parola «destinazione» allude a un

discorso che non «dà consigli», non dice ai popoli che cosa devono fare – come in altre occasioni ho rilevato –, ma mostra che cosa i popoli sono destinati a volere: la realizzazione dello scopo specifico della tecnica – la tecnica intesa, tuttavia, nel suo senso autentico –, il quale differisce essenzialmente dai modi in cui essa viene intesa nei diversi campi del sapere.

È dunque preminente, in queste pagine, il tema della *previsione* del futuro del mondo. Ma è innanzitutto il senso della *previsione* a poter ingenerare equivoci. Va detto subito che non si tratta di previsione scientifica. Tanto meno di una vaticinazione. Anzi, è un prevedere a cui compete una radicalità essenzialmente superiore a quella attualmente presente nel sapere scientifico. Lo si mostra in modo del tutto esplicito. Eppure l'equivoco può sorgere (qualora si prescinda dall'insieme dei miei scritti) proprio dalla cura con la quale in queste pagine si mostra, da un lato, il carattere radicale della previsione e, dall'altro, il carattere radicale della dominazione a cui la tecnica è destinata.

Infatti, il *Luogo* in cui quella duplice radicalità si colloca – costituendo l'aspetto più visibile del libro – è il *Luogo della non-verità*, il *Luogo della Follia estrema*. Questa affermazione disorienta: ha senso un libro che dichiara di muoversi all'interno del Luogo della Follia estrema e pertanto di esserne nutrito e guidato?

Sì, perché quel Luogo è la Convinzione che l'uomo, da quando compare sulla Terra, considera ovunque e in ogni epoca come la *Verità* più evidente e indiscutibile: la Convinzione che *le cose diventano altro da ciò che sono, e ciò che sono lo diventano da altro da ciò che esse sono*. Ciò significa che dal punto di vista di tale Luogo la vera Follia è negare questa Convinzione. Ci stiamo dunque azzardando a dire (è il centro dei miei scritti) che ciò che da sempre e ovunque è stato considerato come la verità supremamente evidente è invece la Follia estrema, la quale crede, illudendosi, che «Follia», alla quale si possono voltar subito le spalle, sia proprio il discorso che stiamo facendo e che si azzarda a qualificarla come *Luogo della Follia estrema*.

Ma, intanto, si può dire che quel duplice carattere radicale di cui si parlava sopra – cioè il carattere radicale della previsione del futuro del mondo e il carattere radicale della dominazione a cui la tecnica è destinata – si colloca nel Luogo da sempre abitato e riconosciuto dall'uomo come la propria abitazione originaria e inevitabile. In queste pagine si mostra dunque che, abitando questo Luogo, è anche inevitabile pervenire alla radicalità di quella previsione e di quella dominazione.

D’altra parte, per poter affermare che quel Luogo è la Follia estrema è necessario che la non-Follia si mostri. Una metafora geometrica può chiarire la cosa. Si immagini una circonferenza inscritta in una circonferenza infinitamente più ampia. La circonferenza inscritta è ciò che abbiamo chiamato *Luogo della Follia estrema*. Esso contiene (dunque permanendo) lo sviluppo che conduce dal tempo del mito al tempo della dominazione della tecnica (secondo il senso radicale di tale dominazione e della sua previsione) – al tempo cioè in cui quel Luogo raggiunge la propria forma più rigorosa, potente e coerente. La circonferenza infinitamente più ampia, in cui la prima è inscritta, è la *non-Follia*. Come altri miei scritti, che nel testo verranno richiamati, anche questo si muove all’interno della prima circonferenza, che è la circonferenza della Follia. Il cui fondamento è, come si è detto, la fede nel diventar altro e nel diventar da altro, da parte delle cose – la fede condivisa da tutti e da sempre. Per quanto diverso da ciò che nella circonferenza inscritta si pensa della storia del mondo, tuttavia il discorso che si svolge all’interno di tale circonferenza ha la maggiore probabilità di essere seguito e capito. Il discorso che invece indica il contenuto della infinitamente più ampia circonferenza della non-Follia, è ben più arduo seguirlo e capirlo. Non è compito di queste pagine. Gli si accenna soltanto.

Nota. Il centro tematico di queste pagine (capp. 9-25) è inedito. Per il contenuto e gli intenti gravitano attorno a esso alcuni scritti che per lo più ho pubblicato sul «Corriere della Sera» negli ultimi due anni.

* Cfr. ad esempio *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi 1979, ed. Rizzoli 2002; *Destino della necessità*, Adelphi 1980; *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi 1988; *La bilancia. Pensieri sul nostro tempo*, Rizzoli 1992; *Il declino del capitalismo*, Rizzoli 1993, ed. Bur 2007; *Il destino della tecnica*, Rizzoli 1998; *L’anello del ritorno*, Adelphi 1999; *Democrazia, tecnica, capitalismo*, Morcelliana 2009; *Macigni e spirito di gravità. Riflessioni sullo stato attuale del mondo*, Rizzoli 2010; *La morte e la terra*, Adelphi 2011.

Capitalismo senza futuro

1
La previsione fondamentale

Quanto sta avvenendo nel Nord Africa è un *tipico* fenomeno del nostro tempo, dove nei modi più diversi ma tutti convergenti l'Occidente volta le spalle *alla propria* plurimillenaria tradizione. Il mondo arabo-islamico, infatti, dopo aver riattivato nel medioevo la civiltà europea, ricollegandola alla grande cultura greca, di tale civiltà ha poi sentito e subìto la presenza, con un'intensità tanto maggiore quanto più ampia e profonda, rispetto ai popoli dell'Africa subsahariana, è stata la dimensione che il mondo arabo ha avuto in comune con l'Europa. (Si pensi anche al retaggio comune delle scritture veterotestamentarie.)

Intendo dire che quanto sta avvenendo nel Nord Africa con la cosiddetta «primavera araba» è il modo specifico cui quel mondo *incomincia* a voltare le spalle alla *tradizione* dell'Occidente, alla quale appartiene anche l'islam.

Tra i fenomeni tipici e più visibili del nostro tempo vi sono le due guerre mondiali. Nella Prima le democrazie distruggono l'*assolutismo* degli Imperi centrali e di quello ottomano, contribuendo a determinare le condizioni che conducono alla fine dell'assolutismo zarista. Nella Seconda le democrazie distruggono l'*assolutismo* nazionalsocialista e fascista.

Ma anche la fine dell'assolutismo sovietico appartiene a quest'ordine di fenomeni.

Gli appartiene anche, in Europa e sia pure in minor misura in America, la crisi del cristianesimo e dei costumi che a esso si ispirano. Il cristianesimo intende infatti essere l'ordinamento *assoluto* che rende possibile la salvezza dell'uomo.

A quell'ordine di fenomeni appartiene anche la crisi del capitalismo: non tanto quella relativa alle difficoltà in cui oggi

esso si trova, quanto piuttosto quella per cui esso è sempre meno inteso come una «legge naturale eterna» – cioè come l'ordinamento *assoluto* che rende possibile la salvezza economica – e sempre più come un «esperimento» storico dai molti meriti, ma dall'esito incerto, anche per la devastazione della Terra a cui esso conduce.

A quell'ordine di fenomeni – all'abbandono cioè della tradizione dell'Occidente – appartengono anche grandi eventi degli ultimi due secoli della storia europea, che sebbene meno visibili sono tuttavia altrettanto e anzi in certi casi ancora più decisivi.

Tra l'Otto e il Novecento l'arte europea si rifiuta di doversi adeguare al modello costituito dal bello *assoluto* e imposto dalla cultura tradizionale: si propone come libera invenzione di un mondo nuovo, nascono l'arte «astratta» e la musica atonale (cioè essa stessa «astratta», separata dall'ordinamento sonoro della tradizione).

Ma in modo eminente è la filosofia a rompere col passato, e innanzitutto col proprio, mostrando l'impossibilità di quell'Ordinamento degli ordinamenti che è l'esistenza stessa di una Verità *assoluta* e di un Essere *assoluto* che intenda valere come Principio del mondo. «Dio è morto», e alla radice è morta quella Verità assoluta che presume di potersi mantenere stabile e inalterabile al di sopra della storia, del tempo, del divenire.

Di questo atteggiamento del pensiero filosofico risentono le scienze naturali e logico-matematiche, che nei modi loro propri non si presentano più come Verità assolute, ma come ipotesi o leggi statistico-probabilistiche di cui è sempre possibile la falsificazione. Anche le scienze giuridiche abbandonano il concetto di «diritto naturale», nella misura in cui esso vuol essere un diritto *assoluto,* assolutamente vero e presente nella coscienza di ogni uomo, e portano in primo piano il concetto di «diritto positivo», *posto* dall'uomo in determinate circostanze

storiche.

L'abbattimento della tradizione dell'Occidente – cioè della fede nell'*assoluto* – è un *turbine* gigantesco a forma di *piramide*, i cui strati diventano sempre più visibili man mano che si scende verso la base e sempre meno visibili – ma anche sempre più decisivi – man mano che si sale verso il vertice della piramide, che è costituito dal pensiero filosofico e che, anche se per lo più si tiene nascosto, guida il turbine.

Sia pure guardando, con perspicacia diversa, verso l'alto, i popoli dell'Occidente abitano la base della piramide. Anche i popoli del Nord Africa. Della filosofia non sanno ovviamente nulla, ma in qualche modo ne intravedono l'ombra che essa lascia sulle cose e sugli eventi del mondo.

Per completare la metafora della piramide, si aggiunga che la base soffia sulle convinzioni, i costumi, le opere, le istituzioni della tradizione occidentale, e che, anche se non lo si percepisce, la potenza travolgente del soffio proviene dal vertice.

Si è detto che soprattutto i giovani del Nord Africa guardano la televisione e si servono di internet e dei cellulari. Ma ciò che più conta rilevare è il loro intuire che il mondo sta cambiando in un senso del tutto particolare e non solo molto più profondamente e rapidamente di quanto non si sospettasse: intuiscono che nei mezzi di comunicazione tutte le prospettive sono poste sullo stesso piano; che quindi non esiste una prospettiva capace di prevalere e di dominare le altre, che permanga quando esse svaniscono e abbia pertanto quell'*assolutezza* di cui i popoli possono intuire il senso anche se ignorano la parola. Ognuno dei messaggi mass-mediatici assicura di comunicare i contenuti più importanti; ma, proprio perché sono tutti ad assicurarlo, il livellamento dei contenuti è inevitabile.

Per chi abita la base del turbine a piramide che investe il

passato la preminenza dei valori tradizionali illanguidisce proprio perché essi appaiono sui teleschermi.

Con ciò non si vuol dire che la tradizione dell'Occidente non possa essere Verità assoluta per il fatto che i messaggi mass-mediatici operano quel livellamento; ma che il modo in cui il tramonto degli *assoluti* è messo in luce dal pensiero filosofico del nostro tempo si fa in qualche misura sentire anche da chi, ascoltando quanto stiamo dicendo, non sarebbe in grado di capirlo. E, certo, quel modo di tramontare si è fatto sentire più chiaramente nella distruzione degli assolutismi e totalitarismi politico-economici operata nell'Europa del XX secolo.

Rilievi, questi, che mettono in luce come le guerre e le rivoluzioni del Novecento europeo *tendano* ad avere un carattere del tutto diverso da quelle dei secoli precedenti che, per quanto profonde e anticipatrici, rovesciavano sì vecchi ordinamenti assoluti, ma lasciando che i nuovi conservassero, anche se ridotto, il carattere dell'*assolutezza*. Per questo è più difficile – ma non tanto – che le rivoluzioni del Nord Africa, che in qualche modo possono dirsi europee, abolendo regimi totalitari abbiano a sfociare in nuove forme di assolutismo, quale l'integralismo islamico.

All'interno del turbine a piramide, il rapporto della cultura non filosofica al pensiero filosofico degli ultimi due secoli è ovviamente di gran lunga più diretto di quello che può essere instaurato stando alla base o negli strati più bassi della piramide. Tale cultura ne abita gli strati intermedi. Ma quindi è ancora dall'esterno che essa può sentire la voce di quel pensiero. Una critica scientifica, religiosa, artistica ecc. degli assoluti che sono affermati innanzitutto dalla tradizione filosofica può mostrare che quest'ultima afferma contenuti diversi e opposti rispetto a quelli che tale critica intende difendere; ma non per questo essa può concludere che quei contenuti debbano venire abbandonati. Ad esempio sarebbe una grossa ingenuità ritenere che la filosofia di Aristotele o di Hegel debba esser lasciata da parte perché è comparsa la fisica moderna o perché sono state scoperte le geometrie non

euclidee e la fisica quantistica. Solo una critica *filosofica* della tradizione filosofica – e delle dimensioni in cui l'*assoluto* filosofico si è rispecchiato degradando fino alla base della piramide – può essere *irrefutabile.* Quanto si è detto sin qui è infatti soltanto la descrizione di un *fatto,* sia pure di enormi proporzioni: il fatto in cui la piramide consiste. Ma non si è detto ancora nulla della *irrefutabilità*, ossia della *verità* di tale fatto: non si è ancora detto nulla di quell'*altra forma* di verità che è la *verità della distruzione della Verità* della tradizione occidentale – ossia della Verità che, si è detto, pretende porsi, inalterabile e immutabile, al di sopra del tempo e della storia. Questo giro di concetti è decisivo. Proviamo a chiarirlo per quel che qui è possibile.

Le democrazie parlamentari hanno distrutto gli Stati totalitari del Novecento, che, appunto, si presentano come la forma terrena della Verità e del Dio assoluti. Questo, dal punto di vista delle scienze storiche, si può considerare un *fatto*. Ma da ciò *non* si può concludere che le democrazie siano verità e i totalitarismi errore! Concludere così significa confondere i criteri della lotta politica con quelli del pensiero critico-filosofico – che invece in proposito può dire ben di più (quando lo si sappia capire).

Dice infatti che, da un lato, lo Stato assoluto, controllando l'intera vita dei sudditi, predetermina il loro futuro, lo occupa interamente e gli impone la propria legislazione inviolabile; e che, dall'altro lato, lo Stato assoluto, ma anche i suoi sudditi, sono tuttavia più o meno consapevolmente convinti che il *futuro esiste* ed è la dimensione di tutto ciò che ancora non esiste, *non* è predeterminato, *non* è già occupato da alcuna inviolabile legislazione.

Lo Stato assoluto è dunque una gigantesca *contraddizione* in cui l'esistenza del futuro è, *insieme*, affermata e negata.

E la contraddizione non solo è uno stato di essenziale instabilità, prima o poi destinata a crollare, ma è anche la

forma essenziale *dell'errore*. Solo se si sa scorgere *in modo appropriato* la contraddizione da cui è avvolta una certa situazione storica è possibile *prevedere* il crollo di quest'ultima, senza che la previsione decada al rango di divinazione o di profezia. (Si può mostrare che il marxismo scorge in modo *inappropriato* la contraddizione dell'assolutismo capitalistico e imperialistico.)

La distruzione dello Stato totalitario (e della sua presunta Verità) da parte della democrazia ha dunque *verità* solo se la democrazia è consapevole della *contraddizione* del totalitarismo. Altrimenti (ed è questa la situazione) la democrazia è una forma di violenza che si contrappone a quella totalitaria e che in Occidente ha vinto solo «di fatto» – provvisoriamente, apparentemente –, non «di diritto».

La contraddizione dell'assolutismo politico è presente anche in tutte le altre forme di assolutismo (alle quali si è fatto cenno sopra) della tradizione occidentale. Ma, la loro, rispecchia in forma derivata la contraddizione estrema e grandiosa che avvolge la Verità della tradizione filosofica. Tale Verità intende infatti essere l'Ordinamento di tutti gli ordinamenti. *Tutto* deve esistere conformemente alla Verità assoluta: essa non è soltanto la legge che domina il futuro dei sudditi dello Stato assoluto, ma è la Legge che predetermina e dunque occupa e domina (oltre al presente e al passato) il futuro *di tutte le cose*, lo riempie completamente con se stessa; e quindi lo *vanifica* nel modo più radicale, perché, così riempito, il futuro non è più futuro. Ma, insieme, la Verità della tradizione occidentale è il *riconoscimento* dell'esistenza del tempo e quindi del futuro: è la fede più incrollabile e profonda in tale esistenza: intende essere appunto la Legge del tempo, sopra il quale pone la dominazione del Dio esso stesso eterno e assoluto. La Verità assoluta è cioè fede intransigente nell'esistenza e, *insieme* (sebbene in modo implicito), nell'inesistenza del tempo e della storia. Dunque è contraddizione estrema (cfr. cap. 13).

L'essenza per lo più nascosta della filosofia del nostro tempo è il vertice del turbine che spinge al tramonto la tradizione

occidentale. Nel vertice quella estrema contraddizione viene portata in piena luce. Ma, anche, è il vertice a cui non riesce a sollevarsi nemmeno la maggior parte della stessa filosofia contemporanea, che ripete sì il proclama della morte della Verità e di Dio, ma che solo raramente sa mostrare il fondamento senza di cui il proclama è soltanto fede, dogma, retorica. D'altra parte, se si riesce a scorgere in modo appropriato che la Verità assoluta della tradizione è contraddizione estrema e dunque estrema instabilità, si è in grado di affermare che tale Verità è *destinata* al tramonto. Questa – all'interno della cultura dell'Occidente, che ormai è la cultura del Pianeta – è la *previsione fondamentale* con cui ogni altra forma di previsione deve fare i conti (e alla cui chiarificazione lavoro da quasi mezzo secolo): è la visione fondamentale *da un gran tratto* del futuro del mondo, e dunque la *destinazione* a questo futuro.

Ma fino a che tale previsione rimane invisibile, restando lassù, al vertice del turbine, la potenza con cui essa guida l'intero turbine resta indebolita. Ne è un segno lo stupore, l'irritazione, se non la commiserazione, che si possono provare leggendo qui che alla filosofia compete una funzione così decisiva nella storia del mondo. Gli strati della piramide sono *immagini* del vertice, e quindi ne sono l'*alterazione*, non ne lasciano vedere la potenza, e sempre meno quanto più si scende verso la base: incapaci di vedere e far propria la potenza del proprio vertice, tendono a somigliare a un esercito che vada al fronte portando con sé, invece delle proprie armi, le loro fotografie. In questo senso il vertice del turbine è un sottosuolo.

Appunto per questo i grandi protagonisti della tradizione occidentale non si sentono ancora sconfitti: teocrazia, Stato assoluto ed «etico», paleocapitalismo, democrazia (intesa sia come unione di libertà e Verità, sia come democrazia procedurale fondata tuttavia sulla metafisica dell'individuo), e anche comunismo marxista, continuano a rivendicare l'insopprimibilità dei loro valori e a sentirsi essi in diritto di guidare il mondo: dinanzi a loro si presenta la forma debole del

turbine, mentre la voce della potenza del vertice – cioè l'essenza del sottosuolo del pensiero del nostro tempo, costituita dai pochi pensatori essenziali – rimane per lo più soverchiata dalle voci di quella debolezza. Anche per questo, nonostante la differenza radicale tra le rivoluzioni del passato e quelle del presente, non solo i popoli del Nord Africa, ma anche quelli dell'intero Occidente sono soltanto all'inizio del processo che è destinato a condurli all'abbandono della loro tradizione.

La «Verità» assoluta, si è detto, è la vanificazione del futuro, ossia di ciò che tuttavia appartiene essenzialmente alla dimensione del tempo, del divenire, della storia, ossia di ciò che tutta quella cultura considera come la suprema e originaria «evidenza», in base alla quale si esige l'inesistenza di ogni altra sovrastante «Verità». Si è anche detto, però, che la distruzione della «Verità», la distruzione della distruzione del tempo, è la *previsione fondamentale*, la *destinazione* che conduce il presente al futuro del mondo, dove si vive la morte della «Verità» – che sta al fondamento della «morte di Dio». Ma la previsione fondamentale non ripristina la distruzione del tempo, perché essa indica una *tendenza.* Che d'altra parte è *inevitabile* perché la contraddizione estrema della «Verità», si è detto, è estrema *instabilità e* quindi *orientazione* verso un futuro dove la contraddizione della «Verità» è superata. A differenza della «Verità» la tendenza non prestabilisce inappellabilmente e assolutamente il futuro, cioè non lo distrugge (cfr. E.S., *Legge e caso*, Adelphi 1979 e *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi 1988).

Inoltre, ciò che qui chiamiamo «previsione fondamentale», e «destinazione» al futuro nel quale vive la morte della «Verità», *fonda la destinazione della tecnica al dominio del mondo.* È il tema di queste pagine. E anche della destinazione della tecnica al dominio del mondo va detto che è una *tendenza* dalla quale, pertanto, il futuro non è predeterminato assolutamente e quindi distrutto. In riferimento agli scritti qui sopra richiamati, nel capitolo 24 si approfondiscono, in relazione alla categoria della «contraddizione», il senso e la

portata delle categorie della «previsione», della «destinazione», della «tendenza», e quindi della «irrefutabilità», «inevitabilità», «necessità» del processo che conduce al futuro, una volta che il tramonto della «Verità» ha condotto al tramonto anche il senso che la «Verità» conferisce all'«irrefutabile», all'«inevitabile», al «necessario».

2
Economia, politica, tecnica

Comunque la si giudichi, l'istituzione dell'euro senza un governo europeo è stata uno scacco della politica. Un'analoga emarginazione della politica venne favorita da episodi quali il verticismo Merkel-Sarkozy, che molto probabilmente aveva intenti elettorali, ma sicuramente proponeva un governo *economico* e non politico dell'Europa.

Ma altro è l'*agire* economico (imprenditoriale, finanziario) del mondo capitalistico, ossia l'agire che è un composto di razionalità e rischio, altro è (o dovrebbe essere) un *governo* economico, che deve procedere eliminando il più possibile il rischio e le «ideologie», quella politica inclusa, in favore della razionalità e propriamente, oggi, della forma di razionalità che compete alla moderna scienza economica. La quale appartiene alla più ampia dimensione delle tecno-scienze, che stanno progressivamente *dominando* il Pianeta. Certo, la politica, come il capitalismo e le altre grandi forze della civiltà dell'Occidente e dell'Oriente puntano i piedi per non farsi travolgere. Ma anche l'agire politico, poiché non è scienza, ha una forte componente di rischio, che però il politico deve nascondere per non allontanare da sé gli elettori.

La scienza economica non è (o non dovrebbe essere) l'agire capitalistico – così come la fisica non è gli atomi e la zoologia non è gli animali. L'agire capitalistico *non è* un agire tecno-scientifico. Se ne serve (come credono di servirsene le economie pianificate); e proprio per questo non coincide con esso.

Il rischio appartiene all'essenza del capitalismo – e appunto per questo anche il capitalismo è una «ideologia». Come la politica. Si rischia quando, a differenza che nell'agire tecno-scientifico, non si sanno prevedere le conseguenze non volute di quanto si fa, che tuttavia vien fatto perché si ha fede che i vantaggi che si possono ottenere facendolo siano

consistentemente superiori agli svantaggi dovuti al non farlo.

La tecno-scienza è destinata al dominio nel senso che esso è, *insieme*, il progressivo prevalere dell'*agire* tecno-scientifico, che dunque va progressivamente soppiantando l'*agire* capitalistico e politico. Si è sì capaci di constatare che la gente oggi non può muovere un passo prescindendo dai prodotti della tecno-scienza, ma quasi mai si avverte lo scollamento tra agire capitalistico e agire tecno-scientifico. E invece altro è produrre una centrale nucleare avendo come scopo l'incremento del profitto privato del produttore (al quale egli mira rischiando e, anche in questo caso, mettendo a rischio la vita altrui), altro è produrre centrali nucleari in base ai criteri della tecno-scienza, che mirano ad assicurare il più possibile la loro efficienza e a eliminare il rischio.

Il capitalismo va verso il tramonto non per le contraddizioni che il marxismo ha creduto di trovarvi, ma perché l'*economia tecnologica* va emarginando l'economia capitalistica (come in qualche modo ha già emarginato l'economia pianificata dell'Unione Sovietica). Invece, proponendo un governo *economico,* Germania e Francia, e ora (2012) anche l'Italia, contribuiscono sì all'emarginazione della politica, dando però per scontato che l'unica economia possibile sia quella *capitalistica*. E, d'altra parte, danno sì l'impressione di voler consolidare la loro leadership economico-politica in Europa, e lo credono esse stesse, ma in effetti propongono un passo di un certo rilievo verso quella gestione tecno-scientifica dei problemi sociali che è destinata a sostituire la loro gestione economico-politica e a presentarsi come l'autentico *governo tecnico.*

Considerato per quel che tende a essere e non per come si fa percepire, il *governo tecnico* europeo *non* è quindi il cosiddetto «governo tecnico» di cui si parla oggi in Italia per deprecarlo o auspicarne il successo. Questo secondo «governo tecnico» è tenuto in vita dai partiti, cioè la politica gli assegna i tempi, i limiti, gli scopi. In esso la tecnica è un mezzo della politica.

Nell'autentico governo tecnico, invece, quando esso sarà uscito dall'ambiguità estrema da cui oggi sono ancora avvolte le sue anticipazioni, la politica è un mezzo della tecnica ed è tenuta in vita nella misura in cui essa gli serve. Lo diciamo, anche se è ben difficile che l'autentico governo tecnico prenda piede come sviluppo del modo in cui era stato proposto dal vertice Merkel-Sarkozy. Si è ancora molto lontani dal comprendere il sottosuolo della relazione tra politica, economia, tecnica. Ed è quindi naturale, quando si è rilevato che l'Italia si faceva imporre le misure anticrisi da un comitato tecnico europeo, che quest'ultimo sia stato considerato come un semplice «governo tecnico» controllato dalla politica franco-tedesca.

Per lo più, vengono ancora ignorati i motivi che conducono verso il dominio della razionalità scientifico-tecnologica e al declino del capitalismo e della politica. Ma tali motivi ci sono; e anche in queste pagine tenterò di richiamarli. Si auspica da più parti il ritorno della politica che mira ai valori ritenuti essenziali e che è capace di liberarsi della tutela economica (cfr. ad esempio Ernesto Galli della Loggia, «Corriere della Sera», 17 agosto 2011). Per salvare la democrazia si *auspica* una politica che proceda «con verità». Ma la gran questione è sapere come realizzare gli auspici; e, soprattutto, che cosa significhi «verità».

I discorsi contro l'«economicismo» si affiancano in qualche modo alle tesi contro il «mercatismo». Entrambi, come molti altri, si trovano sostanzialmente d'accordo con la posizione della Chiesa cattolica.

L'*auspicio* è un appello alla volontà. Ma siamo sicuri che non esista altra forza che la volontà? O invece la volontà non può non tener conto delle tendenze oggettive della storia, senza di che essa si riduce a semplice velleità? E se queste tendenze non sono esplorate, come è possibile organizzare e dare un contenuto alla volontà?

A volte le tendenze esplorate riguardano soprattutto l'Italia contemporanea: avendo cessato di esser «vera» – si dice –, la politica si è ridotta a elargizione di benefici per mantenere e accrescere il proprio elettorato. Di qui il prevalere dell'indebitamento statale e la dipendenza della politica dall'economia. Il rimedio: l'auspicio che la «vera» politica venga riscoperta.

Ma è accaduto e sta accadendo ben di più profondo. Secoli di lotte contro l'assolutismo politico e religioso, di pensiero filosofico, di sapere scientifico, di esperienza artistica (cfr. cap. 1) hanno messo in discussione e infine negato la «verità». Sotto questa spinta si è diffusa nel mondo la negazione della «Verità» che la filosofia stessa aveva inteso, lungo la tradizione dell'Occidente, come dimensione immutabile che sta ferma, guida il divenire del mondo, rende stabili e «veri» i «valori» della politica.

Il tramonto della «verità» è il tramonto della «vera» politica. Un turbine tragico. Avvolge il mondo.

Ma chi ne conosce la potenza? E chi sa spegnerlo, quindi? Portando al tramonto la «Verità», la filosofia del nostro tempo libera la tecnica da ogni limite assoluto e la autorizza a rovesciare il proprio rapporto con la politica, l'economia e le altre forze che intendono servirsi di essa: la autorizza ad abbandonare il suo ruolo di mezzo e a porsi essa come la forza che si serve degli antichi padroni. L'autentica «grande politica» *del nostro tempo* è il riconoscimento di questo destino.

3
Capitalismo, democrazia, Chiesa cattolica

Anche oggi grandi forze guidano il mondo: capitalismo, democrazia, tecnica, religioni e altre ancora. Il loro intreccio configura le diverse forme di società. Ma è tutt'altro che armonico. Anche se spesso il problema è trascurato, l'intreccio è conflittuale.

Ad esempio si crede che la coesistenza tra capitalismo e democrazia sia «naturale». Ma le cose stanno ben diversamente. La democrazia ha come scopo ultimo l'unità di libertà ed eguaglianza, e si oppone a una libertà di intrapresa che riduca o addirittura cancelli l'eguaglianza; il capitalismo ha come scopo ultimo l'incremento indefinito del profitto privato, e si oppone a un'eguaglianza che riduca oltre certi limiti quell'incremento. Entrambi vogliono che il loro sia anche lo scopo ultimo dell'intera società. L'una vuole che l'«efficienza» non comprometta la «solidarietà»; l'altro vuole che la «solidarietà» non comprometta l'«efficienza». Ma l'equilibrio tra efficienza e solidarietà è un miraggio. Lo scopo di un'azione umana ne è il padrone; e non si servono due padroni.

L'intreccio tra quelle grandi forze è conflittuale anche per quanto riguarda la relazione tra dottrina sociale della Chiesa, democrazia e capitalismo. È rilevante l'insieme di iniziative che oggi il mondo cattolico va prendendo in ordine alla propria presenza nella politica. Ma se si lasciano sullo sfondo problemi come quello a cui stiamo accennando, il rapporto tra cattolici, politica ed economia non potrà essere che un ennesimo *compromesso*, dove istanze opposte vengono provvisoriamente conciliate ma la loro contrapposizione fa sentire sin dall'inizio la propria tendenza alla separazione. Si dice che la politica sia l'arte del compromesso. Ma se ci si impegna a farlo durare, da quei problemi non si può prescindere.

Per la Chiesa lo scopo ultimo di ogni forza sociale, quindi

della politica e dell'economia (ma si possono aggiungere la scienza, l'arte, la filosofia ecc.), deve essere il «bene comune». Un'espressione, questa, che risale alla filosofia greca; ma che la Chiesa interpreta in modo ben preciso: «bene comune» è quello indicato dalla rivelazione di Cristo. Anche le forze laiche possono parlare di «bene comune», dandogli tuttavia un significato profondamente diverso da quello cristiano.

Per la Chiesa la forma specificamente cristiana del «bene comune» si innesta sulla forma che esso mostra alla luce del-la «ragione naturale». Ma, anche qui, mentre per la Chiesa la «ragione naturale» è sostanzialmente quella indicata dalla filosofia greca e medioevale (patristica e scolastica), la filosofia moderna e quella contemporanea si sono sempre più allontanate da questo modo di intendere la «ragione», dove la ragione è conoscenza della «Verità», nel senso potentemente grandioso che alla «Verità» è stato assegnato dalla tradizione filosofica.

Al capitalismo la Chiesa riconosce il merito di essere un sistema di produzione della ricchezza ben più efficace di quello costituito dall'economia pianificata, tentato nell'Unione Sovietica. Ma la Chiesa mette anche in guardia il capitalismo: dicendogli che la produzione della ricchezza deve avere come scopo ultimo il «bene comune». Rivolge lo stesso avvertimento anche alla democrazia. E democrazia e capitalismo hanno anch'essi i loro avvertimenti da rivolgere alla Chiesa.

Ma intanto, mettendo in guardia il capitalismo riguardo allo scopo ultimo che esso deve assumere, la Chiesa gli dice che tale scopo non può essere l'incremento indefinito del profitto privato. Ho l'impressione che non ci si renda conto (nemmeno da parte della Chiesa) del carattere profondamente *rivoluzionario* di questo suo discorso. Perché non si capisce l'ineludibilità della sentenza che dice: «Dimmi che scopo hai e ti dirò che cosa stai facendo».

Intendo rilevare che un'azione è quella che è perché ha lo

scopo che ha. Sì che se le si assegna uno scopo diverso si ha anche a che fare con un'azione diversa. Dico spesso, parlando di queste cose, che se si mangia per vivere, il mangiare e il vivere sono diversi dal mangiare e dal vivere che sono presenti quando si vive per mangiare; o che quando si è onesti per realizzare l'efficienza economica, l'onestà e l'efficienza economica sono diverse da onestà ed efficienza che sono presenti quando si è economicamente efficienti per essere onesti, ossia quando ci si tiene in vita per riuscire a esercitare onestà e bontà.

Ora, la Chiesa, dicendo al capitalismo di avere come scopo il «bene comune», che cioè questo bene debba esse-re scopo del profitto, assegna al capitalismo uno scopo diverso da quello per il quale il capitalismo è capitalismo, ossia l'incremento indefinito del profitto. Questo significa che la Chiesa dice al capitalismo, né più né meno – e appunto in ciò consiste il carattere radicalmente *rivoluzionario* del suo discorso – di *non esser più capitalismo*, di rinunciare a se stesso, di finire (cioè di diventare mezzo, strumento, come è avvenuto in Cina). È probabile che la Chiesa non se ne renda conto; ma, *oggettivamente*, il suo invito al capitalismo è lo stesso di quello, questa volta consapevole, che il comunismo marxista rivolgeva al capitalismo: di togliersi di mezzo.

A sua volta – e probabilmente senza rendersene conto –, ponendo come scopo ultimo della società l'incremento del profitto privato, il capitalismo, *oggettivamente*, invita la Chiesa a togliersi di mezzo, o a non dare troppo fastidio. Il che accade anche se capitalismo e Chiesa, intessendo i loro compromessi, dichiarano di non avere per niente queste intenzioni e ritengono di liberarsi dall'oggettività dei loro rapporti mascherando i loro compromessi ed esibendo le loro intenzioni.

Lo stesso accade, in modo anche più altisonante, nel rapporto oggettivo tra democrazia e capitalismo, dove viene enfatizzata la presunta impossibilità che ci sia libertà dove è assente la libertà di intrapresa economica – non tenendo conto

del fatto che quest’ultima tende spontaneamente a ridurre le altre forme di libertà, come quella dal bisogno e dall’insicurezza. E lo stesso invito reciproco accade nel rapporto tra democrazia e Chiesa, che alla democrazia semplicemente procedurale del nostro tempo rimprovera il suo voler perseguire una libertà senza «Verità».

Si può replicare che, con quanto qui si è detto, non si è fatto altro che mostrare problemi e difficoltà. Sì, qui non si è fatto altro. Ma questo vuol forse dire che è meglio agire chiudendo gli occhi davanti ai problemi e alle difficoltà?

4
Salvare l’Europa

Si dice che l’Europa si è allontanata dalle proprie radici cristiane, e tuttavia, purché lo si voglia, esse possono salvarla già qui sulla terra. Ma si dice pure che, nonostante il rinnovato vigore del cristianesimo nel mondo cattolico, e negli Stati Uniti e in Russia, tale rinnovamento appartiene a un processo dove quelle radici sono destinate alla decomposizione e dove la tecnica è la volontà che, al culmine di tale processo, si presenta come la suprema forza salvifica. Sostengo da tempo questa tesi, ma in un senso che però differisce essenzialmente dalle varie forme di tecnocrazia.

La prima tesi è invece propria della Chiesa cattolica e di quanti seguono il suo insegnamento. Tra di essi, ad esempio, anche Giulio Tremonti. Nel suo libro *La paura e la speranza* (Mondadori 2008) si sosteneva che per salvare l’Europa serve «una filosofia che ci sposti dal primato dell’economia al primato della politica», «serve una leva» il cui «punto di appoggio può essere uno solo: le radici giudaico-cristiane dell’Europa» (p. 62); e si precisava che questo discorso «coincide perfettamente» con la dottrina di Benedetto XVI, per cui «non si può governare la storia con mere strutture materiali, prescindendo da Dio» (p. 81). Un libro che anche Mario Monti potrebbe scrivere.

Si vuole dunque governare la storia, avere potenza su di essa. E, certo, lungo la tradizione occidentale si pensa per lo più che la vera potenza sia ottenuta alleandosi a Dio. Pertanto, si aggiungeva, «il principio della soluzione della crisi europea non sta nella tecnica, non sta nella supposta forza salvifica della tecnocrazia, sta nella politica e nel potere» (p. 62). Queste pagine non giustificano una così rapida liquidazione della tecnica. Forse perché, come spesso accade, identificano ciò che non è identico: economia e tecnica.

Inoltre, nonostante l’intento di assegnare alla filosofia una

posizione fondamentale, l'affermazione che «punto di appoggio» della «leva» filosofica siano le «radici giudaico-cristiane dell'Europa» implica che la filosofia debba fondarsi sulla fede cristiana – la qual cosa, come ho altre volte rilevato, è daccapo un principio che, sebbene particolarmente sottolineato dall'attuale pontefice, è tuttavia una resa a quel «relativismo» da cui (oltre, si capisce, il pontefice) anche l'ortodossia cattolica di questo libro vorrebbe prendere le distanze. La verità, come sapere incontrovertibile, non è più tale se per esistere ha bisogno di appoggiarsi alla fede. Se poi, come spesso si dice, la verità è un «aprirsi» alla fede, si tratta di vedere se questa apertura sia una verità che per essere tale ha a sua volta bisogno della fede (una verità claudicante, dunque), oppure sia soltanto un atto di fede (che, rispetto alla verità incontrovertibile, è a sua volta un claudicare).

Rifacendosi a Platone, nel libro si aggiunge che i marinai non governano il vento ma le vele, e che il vento soffia sull'Europa. I pericoli per l'Europa, si dice, sono la globalizzazione, la conseguente aggressività economica dell'Asia, il «mercatismo» che riduce l'uomo a *homo oeconomicus.* E invece il pericolo che minaccia la *tradizione* europea è ben più profondo: il pensiero filosofico degli ultimi due secoli (la cui forza, tendenzialmente nascosta, dev'essere peraltro capita) mostra l'*impossibilità* di ogni valore eterno, a cominciare da Dio. Per le radici cristiane, ossia per la fede, il pericolo è ancora maggiore: sin dall'inizio, «Europa» è la volontà (si chiama «filosofia») di vedere come *in verità* stanno le cose al di là della volontà, propria delle religioni (ma non solo di esse), che le cose stiano come si vuole (cioè si ha fede) che stiano.

Nel libro si afferma invece che per salvare l'Europa si devono «conservare valori che per noi sono eterni», i valori cristiani (p. 87). E lo si afferma in modo oscillante, perché per un verso i valori eterni sono intesi come leggi che guidano e muovono la vita umana, mentre, per altro verso, si respinge il principio «comunista» (e della sinistra europea) che «la vita degli uomini sia mossa e possa essere mossa da una "legge"» e tanto meno da una «legge assoluta» (p. 35). Eppure le leggi

marxiane della storia hanno la stessa assolutezza della Provvidenza, della coscienza morale, delle «leggi di natura» – concetti centrali del cristianesimo.

Per salvare l'Europa, come dice questo libro seguendo il pontefice, si deve «governare la storia», aver «potere» su di essa – e non lo si può avere «con mere strutture materiali, prescindendo da Dio». La salvezza è potenza. (L'impotente non si salva; chi si salva o chi salva è potente.) E la potenza è la capacità di superare i limiti che ostacolano la volontà.

Ma in questo modo non si tiene presente che i «valori eterni» sono i limiti assoluti, che più degli altri ostacolano la volontà di potenza e di governo della storia.

Eccoci al tratto decisivo: se l'essenza della filosofia degli ultimi due secoli – che non è una «mera struttura materiale» – mostra l'impossibilità di ogni valore eterno, la volontà di potenza che scorge questa impossibilità (e che a sua volta non è una «mera struttura materiale») è più potente e da ultimo è inevitabilmente vincente rispetto alla volontà di potenza che invece non scorge quella impossibilità e crede, illudendosi, che la maggiore potenza sia data da Dio.

Se dunque la salvezza dell'Europa è una questione di potenza, allora la salvezza può farsi avanti solo se ci si *allontana* dalla tradizione europea, dunque solo se si *recidono* le radici giudaico-cristiane dell'Europa. Questo processo non è un auspicio, un progetto, un consiglio che vien dato a quanti hanno potere: questo processo è già in atto – e, certamente, include anche tutti i progetti e gli auspici che lo sostengono o gli si oppongono. Certo, esiste lo sbandamento attuale dell'Europa. Il quale è però la conseguenza del fatto che anch'essa si trova in mezzo al guado: tra la sponda della tradizione occidentale e la sponda della volontà di potenza vincente, che non è l'economia di mercato, o il ripristino dei valori eterni, o il ritorno della «vera politica», ma è la tecnica guidata sì dalla scienza moderna, ma insieme capace di

ascoltare la voce del sottosuolo essenziale del pensiero filosofico degli ultimi due secoli.

Anche il capitalismo intende essere un valore eterno (e sembra che anche in questo libro lo si ritenga tale, pur escludendo che esso sia l'unico). Non può quindi sentire la voce che mostra il tramonto di ogni valore eterno. Sono un valore eterno e inviolabile, nel capitalismo, l'individuo, la proprietà privata, la libertà e la sua applicazione al mercato, la concorrenza (il cui fondamento è la riduzione della potenza dei concorrenti, con la conseguente – ma non avvertita – riduzione della potenza globale a disposizione dell'uomo), il carattere escludente della volontà capitalistica (come di ogni altra forma di volontà della tradizione occidentale), cioè il carattere per il quale il tipo di potenza voluta (cioè un mondo capitalistico) esclude la realizzazione di altre forme di potenza (cioè un mondo comunista, cristiano, democratico ecc.).

Nonostante le crisi, nonostante tutto, il capitalismo sembra oggi vincente perché si serve della tecnica. È inevitabile che per continuare a vincere voglia rafforzare sempre più lo strumento che gli consente di vincere. Ma con questa volontà il capitalismo non assume più come scopo l'incremento indefinito del profitto, ma l'incremento indefinito della potenza della tecnica. (Si vorrà una buona volta discutere questa sequenza concettuale?) Inevitabile quindi che, rinunciando al proprio scopo, rinunci a se stesso, ossia perda proprio perché vuole vincere. Rinuncia a se stesso anche quando si vuole che l'economia sia guidata dalla politica e la politica dalle «radici cristiane», come vogliono quanti nel contempo intendono che il capitalismo resti in vita, senza avvedersi che se il «bene comune» cristiano, cioè la potenza e la salvezza date da Dio, diventa lo scopo del capitalismo, questo e l'uso capitalistico della tecnica cessano di vivere.

Il capitalismo non è la tecnica. La tecnica gli sopravvive; la tecnica adeguatamente intesa – cioè non quella che oggi sta dinanzi ai propri occhi, agli occhi della concezione scientistica e tecnicistica della tecnica.

Se la salvezza è una questione di potenza, l'Europa si salva alleandosi non alla potenza di Dio, ma a quella della tecnica – *qualora quest'ultima ascolti la voce essenziale della filosofia del nostro tempo.* Ma è anche inevitabile che la ascolti, perché ascoltandola raggiunge la maggiore potenza – che d'altra parte *non* è data dalla semplice *fede* nell'*inesistenza* di Dio (ossia da un ascolto che non va al di là di questa semplice fede, come oggi per lo più accade nella cultura atea). Si obietta (anche nel libro che si sta considerando, p. 67) che non tutto ciò che è tecnicamente fattibile è moralmente lecito. Ma questa morale è l'adeguazione ai valori eterni, e quindi declina col loro declinare. La morale autentica è oggi l'adeguazione alla maggiore potenza, che non può più essere quella di Dio, ma è quella della tecnica.

Né con ciò abbiamo detto l'ultima parola sul destino della tecnica.

(Il libro di Tremonti identifica la «sinistra» al vizio capitale del «mercatismo», ma non chiude la porta a una politica di «grossa coalizione». E qui non sbaglia, perché sinistra e destra restano accomunate, anche a livello mondiale, dalla persistente incapacità di comprendere il senso autentico della destinazione della tecnica al dominio, cioè il senso autentico di ciò che possiamo chiamare «la grande politica». La politica può modificare il contesto immediato del proprio agire, ma, ancora, sta andando contro il vento dell'Occidente; o ha *fede* nelle radici cristiane, oppure ha *fede* nella modernità, nella scienza, nella tecnica, senza *affrontare* la tradizione europea ma voltandole semplicemente e ingenuamente le spalle.

Il *pensiero* non dice che cosa i popoli o l'Europa debbano fare, ma mostra che cosa sono destinati a volere.)

Nota. Ci si può proporre di costruire l'Europa solo se le sue parti non sono soltanto differenti. Il puro e semplice differire è incapacità di comprendersi, opposizione, guerra. Realistico,

dunque, il progetto di unificazione dell'Europa solo se le parti, oltre che differenti, hanno anche qualcosa in comune, che è *identico* in ognuna di esse: l'«identità» dell'Europa.

Chi può portarla alla luce? Non la scienza, che è ormai specializzazione, cioè si chiude nelle diverse parti e concepisce il tutto come semplice somma di parti separate. La *filosofia*, invece, sin dall'inizio si rivolge all'«identità» che è presente in tutte le cose. Le è quindi congeniale il compito di mostrare l'«identità» dell'Europa. In effetti lo sta affrontando da gran tempo. La vicinanza della filosofia all'Europa è il tema di un saggio di Biagio de Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna* (il Mulino 2004), d'accordo con me nel sostenere che alla filosofia non spetta soltanto di scoprire l'«identità» dell'Europa, ma la filosofia, quest'identità, ha avuto il compito di *produrla*.

Egli riporta all'inizio questa mia espressione: «La filosofia greca apre lo spazio dove giocano le forze dominanti della nostra civiltà». Tale «spazio» – l'abitarlo – è appunto l'«identità» di cui si diceva. La filosofia greca scorge nella vita stessa il pericolo estremo: l'*annientamento* delle cose, che peraltro provengono dal *nulla.* Sperimenta l'angoscia estrema.

Con la filosofia l'uomo vuole quindi *veramente* salvarsi, avere cioè quella *vera potenza* che manca al mito e che vive solo in quanto unita alla *ragione.* La ragione svela l'Ordinamento immutabile e divino, adeguandosi al quale l'uomo e lo Stato sono veramente potenti.

Già in Eschilo questo discorso è esplicito. E si estende man mano, producendo la *tradizione* europea, che culmina nel pensiero di Hegel. Cultura, cristianesimo, Impero romano, Chiesa, sviluppo economico e giuridico, Rinascimento, Stato nazionale moderno, Riforma, scienza moderna, Illuminismo, democrazia, capitalismo, comunismo rispecchiano in sé, in modi diversi e spesso opposti, quel discorso originario. Ma dopo Hegel l'unità di potenza e ragione tramonta: in quanto

conoscenza della *verità* incontrovertibile, la ragione è respinta e l'Europa concepisce e realizza se stessa come pura potenza.

De Giovanni, mi sembra, è sostanzialmente d'accordo con quanto ho ora sommariamente richiamato della mia analisi intorno al *senso dell'Europa e dell'Occidente*; e approfondisce con efficacia l'analisi della fase *moderna* dell'Europa. Ma credo che nel suo libro rimanga irrisolto il problema che emerge anche dai pochi cenni che ho dato intorno a quel *senso*. Se l'Europa fosse dapprima unità di potenza e ragione, e poi rimanesse pura potenza, l'Europa sarebbe allora una *frattura*, non un'«identità». *Due* spazi, non un unico spazio in cui crescano le differenze e le opposizioni.

E invece non è così: *lo spazio è unico.* La potenza si unisce alla ragione per salvare l'uomo dal *nulla* da cui le *cose* sporgono provvisoriamente. È questo modo di intendere l'«esser cosa» delle cose e innanzitutto dell'uomo a costituire lo *spazio unico* in cui cresce sia la tradizione europea, sia la sua distruzione. Prima, a proteggere le cose minacciate dal nulla, c'è Dio (o quella sua versione laica che è lo Stato moderno di diritto); poi si crede che a proteggere uomo e cose non vi sia altro che l'agire dell'uomo e oggi soprattutto la tecnica. Ma resta *identico* il modo in cui l'«esser cosa» è concepito e vissuto. Ed essa finisce per essere presente e attiva non solo nei filosofi, nei giuristi, negli uomini di Stato, negli storici, ma nell'uomo comune, nel taglialegna, nel pescatore, nell'artigiano, nel padrone e nel servo, nel capitalista e nell'operaio.

Invece de Giovanni si priva di questo fondamento che consente all'Europa di essere un unico spazio e di avere un'identità, e anzi mi critica proprio per averlo introdotto – sia pure preferendolo alle proposte di Habermas. Rispondo dicendo che quel fondamento, per il quale l'Europa può avere un'identità, non toglie un filo d'erba alla concreta ricchezza della storia europea, a cui de Giovanni è così giustamente interessato; ma a tale ricchezza quel fondamento dà molto, anzi dà tutto, perché le consente di essere una ricchezza

unitaria e non una deriva di frantumi.

Scrivendo che il mio rifarmi ai Greci per decifrare l'Europa «apre solo a un destino privo di speranza», de Giovanni si riferisce alla mia tesi per cui la storia dell'Europa e dell'Occidente è, in un senso essenzialmente diverso da quello di Heidegger, storia del nichilismo – storia dell'errore, dove anche la santità e bellezza più sublimi hanno l'errore e l'orrore alle proprie radici. Ma parlando di «destino privo di speranza» egli dimentica tutto quel che ho pensato intorno alla dimensione già da sempre aperta al di fuo-ri della storia del *nichilismo* e del mortale – cioè al di fuori della storia che *include* il tempo della dominazione della tecnica.

5
Democrazia e illegalità

Esistono situazioni nelle quali i governanti di uno Stato costituzionale e democratico sono costretti, per difenderlo e assicurarne la sopravvivenza, ad agire contro la costituzione e la democrazia, ossia contro ciò alla cui tutela essi sono preposti. È quanto è accaduto alle democrazie occidentali per circa mezzo secolo, durante la Guerra fredda con l'Unione Sovietica. Ancora oggi, in queste democrazie – la cosa è visibile soprattutto in Italia –, si vivono le conseguenze di tale fenomeno apparentemente paradossale. Riguardano il rapporto tra politica e giustizia.

Ma – diciamolo subito – com'è possibile avanzare tesi di questa portata senza disporre di quella documentazione che non è disponibile nemmeno alle classi dirigenti e alla magistratura? Ora, l'«apologia dei fatti» è comprensibile e, con molte precisazioni, auspicabile. Sennonché i grandi eventi storici sono ben di più di un insieme di fatti. Non possono quindi diventare oggetto di indagine giudiziaria, che appunto sui fatti si basa. A loro volta le classi dirigenti hanno a disposizione, intorno a quegli eventi, più «informazioni» di chiunque altro; ma il senso globale dei grandi eventi devono *desumerlo* da tali informazioni, che non sono i fatti a cui esse si riferiscono. Un fatto (secondo il comune modo di intenderlo) è qualcosa che si vede, si tocca, non qualcosa di *desunto*. Di un evento storico può capire di più chi desume meglio, pur avendo meno informazioni di chi – uomo di potere, o magistrato, o storico –, pur disponendo di interi archivi, desuma in modo vacillante.

Orbene, tutti siamo convinti che la Guerra fredda è stata una lotta all'ultimo sangue, dove ognuno dei due mondi in lotta vedeva nell'altro «il Male» assoluto da cui ci si doveva difendere con ogni mezzo. Per quanto illegale e malvagio, qualsiasi mezzo sarebbe stato infatti un male ben minore *del* Male assoluto. Siamo tutti convinti che questa situazione sia

esistita, anche se non è un «fatto» che ci stia davanti come casa nostra. E se qualcuno dicesse di non credere che quella lotta all'ultimo sangue ci sia mai stata lo considereremmo un uomo fuori dal mondo.

Ma, se abbiamo queste convinzioni, certe conseguenze si impongono. Altre volte ho ricordato una dichiarazione emblematica del direttore della Cia William Colby intervistato dal «Corriere della Sera» agli inizi degli anni Novanta. Gli si chiedeva se fosse stato proprio necessario, durante la Guerra fredda, mettere all'Italia la «camicia di forza anticomunista». La risposta fu: «Sì. Meglio i ladri dei dittatori». E con queste parole egli dichiarava nel modo più esplicito (anche se forse inconsapevolmente) che i «ladri» erano appunto la «camicia di forza» dell'Italia. Una camicia che si mette ai matti pericolosi – ossia alle forze di sinistra, Pci in testa, che avrebbero voluto rendere comunista l'Italia. I «ladri», poi, erano la criminalità internazionale, mafia in testa. Ineccepibile, la risposta del direttore della Cia, portavoce della strategia globale del sistema democratico-capitalistico e della sua volontà di sopravvivenza. Se i ladri sono utili a salvare la vita della democrazia e del capitalismo – e la mafia è stata un anticomunismo doc –, perché non farne degli alleati e servirsene? Chi è in pericolo di vita fa di tutto per salvarsi ed è fuori luogo scandalizzarsi se fa anche cose sconvenienti.

Certo, quell'alleanza con l'illegalità e la criminalità richiedeva l'instaurazione di tutto un insieme di rapporti tra la legalità statuale e l'illegalità criminale, e necessitava anche di sostanziose concessioni a quest'ultima da parte dello Stato, visto che nessuno fa qualcosa per niente. E quell'alleanza, quei rapporti, quelle concessioni prevedevano trattative condotte da uomini, non da puri spiriti, contatti personali tra i rappresentanti dello Stato e quelli della criminalità. E affinché l'alleanza funzionasse bisognava che i due gruppi si accordassero e che magari si creasse un clima di compiacimento per l'intesa raggiunta e il buon funzionamento della collaborazione. *Chi* abbia mantenuto questi rapporti con la criminalità nazionale e internazionale non è, in relazione al

tipo di discorso che stiamo facendo, di primaria importanza. Ma qualcuno *deve* esserci stato, se e poiché *crediamo* che la Guerra fredda abbia coinvolto anche l'Italia. E pure qui lo scandalo è fuori luogo.

Fenomeno analogo è stato il finanziamento illegale dei partiti. In Italia si è presentata a quel tempo la concreta possibilità che i comunisti andassero al governo in seguito a libere elezioni. Affinché ciò non accadesse era necessario che il sistema capitalistico, per sopravvivere, sostenesse i partiti anticomunisti, gratificasse economicamente in modo più o meno diretto l'elettorato perché non votasse il Pci, a sua volta finanziato dall'Unione Sovietica. Si è ricordato che Bettino Craxi ha raddoppiato il debito pubblico dello Stato italiano. Ma vale, per il raddoppio del debito, quello che vale per i ladri: se è servito a salvare dal comunismo la società italiana, il raddoppio era inevitabile come l'alleanza con i ladri. Questo, anche se il finanziamento del Pci era pagato dall'Unione Sovietica, mentre quello dei partiti anticomunisti era sostenuto dagli italiani (lo Stato italiano avendo contratto la maggior parte del proprio debito con i propri cittadini).

Dopo la fine dell'Unione Sovietica, a certi esponenti della società democratico-capitalistica italiana l'alleanza – o, se si preferisce, il matrimonio – della legalità statale con la criminalità è apparsa indecente; ad altri meno; altri intendono perpetuarla. E se l'abitudine fa l'uomo ladro, l'esser ladri che han fatto un buon colpo favorisce la propensione a ripeterlo. La quale – dato il sottofondo, diciamo così, «cattolico» della criminalità mafiosa – è anche propensione a ritenere indissolubili i matrimoni.

La soluzione del problema della giustizia in Italia è lontana. L'alleanza tra legalità statuale e criminalità-illegalità c'è stata, era inevitabile che ci fosse e che, oltre a chi ha operato illegalmente per combattere il comunismo, ci fosse anche chi ha combattuto il comunismo per accrescere il proprio patrimonio (o ha fatto l'uno e l'altro). D'altra parte, la magistratura non può portare la storia in tribunale. Se lo fa, si

propone quanto essa stessa non può non ritenere impossibile: l'incriminazione del mondo democratico-capitalistico italiano (che in qualche modo ha vinto anche lui il comunismo) e di quanto rimane di quel mondo – che non è poco. Se, ciononostante, la magistratura s'impegna in quella incriminazione, è a parole che lo fa in nome della giustizia, perché di fatto si schiera politicamente. E nemmeno di questo c'è da scandalizzarsi, perché, dal punto di vista dell'opposizione, rivendicare la giustizia è una delle armi efficaci di cui essa dispone per indebolire il proprio avversario.

In questa configurazione della lotta politica si dimenticano i «problemi reali» del Paese? Non precisamente. Accade in sostanza quel che è sempre e ovunque accaduto: che non si combatte l'avversario per risolvere i problemi reali, ma, del tutto all'opposto, ci s'impegna a risolverli per indebolire l'avversario e rafforzare se stessi. Ed è già qualcosa – sebbene oggi in Italia (ma non solo) si perda di vista che per indebolire l'avversario e rafforzare se stessi qualche problema reale bisogna pur risolverlo.

6
Politici e politica

Ci si è meravigliati per le notizie disponibili sul sito *WikiLeaks*, relative ai retroscena – pieni di inganni reciproci – degli attuali rapporti tra gli Stati. Tempo fa si dava ascolto a ciò che poi venne definito «dietrologia». Spesso era solo fantasia arbitraria: per forza doveva esserci sempre qualcosa di occulto, inconfessabile o pericoloso *dietro* qualsiasi evento di carattere pubblico. Si reagì andando all'estremo opposto. Non si tenne cioè presente che ogni conoscenza seria del mondo – ad esempio il sapere scientifico – è sempre un andare *al di là*, cioè *dietro* il modo in cui i «fatti» si presentano a prima vista.

Che la politica sia inganno lo si sa da migliaia di anni: senz'altro da quando in Europa si è fatto avanti il cosiddetto «spirito critico», cioè la filosofia. Il tiranno, antico o moderno, non dice di agire per il bene dei suoi sudditi, anche se crede e fa credere che essi andrebbero in rovina se lui non ci fosse. Il politico *democratico* del nostro tempo (il politico della democrazia «procedurale»), invece, lo dice: *deve* dire che i propri progetti hanno come scopo il bene della comunità (e che sono i più idonei a realizzarlo); altrimenti gli elettori non lo voterebbero. Se il suo scopo primario fosse effettivamente il «bene comune», nel senso che egli subordina e sacrifica al «bene comune» il vantaggio personale che egli potrebbe conseguire per il proprio maggior potere, allora egli sarebbe un santo.

Il che può accadere; ma, se non è un santo, il politico democratico procura un certo beneficio alla comunità solo se egli ottiene un tornaconto personale significativamente superiore (rispetto ai più) a quel beneficio. (Rispetto ai più, perché le forze economiche elitarie pretendono un beneficio maggiore di quello ottenuto dal politico che le favorisce.) Egli non vuole il proprio bene allo scopo di realizzare il bene comune, ma vuole il bene comune allo scopo di realizzare il proprio bene, superiore a quello comune. Ma egli *deve*

continuare a dire, se vuol sopravvivere come politico, l'opposto di quel che fa: deve dire che quel che fa ha come scopo primario il bene comune: è *costretto* a mentire. Altrimenti è finito. Per lo stesso motivo non può dire quello che, ad esempio, dice lo scienziato, cioè: «Quel che sto facendo potrebbe essere sbagliato». Deve dire: «Quel che sto facendo è indiscutibilmente giusto». La gente si fida di chi si fida di sé. Queste considerazioni non hanno nulla a che vedere con una critica al politico democratico. Egli non può essere diverso da come è. E così si comporta anche ogni individuo che abbia un certo potere. Ad esempio chi produce e vende merci le presenta come un «bene comune» per un certo gruppo di acquirenti, tentando di far credere (aiutato dalla pubblicità) che il suo scopo primario è tale bene e che il proprio tornaconto è in secondo piano.

Si può obiettare che il politico democratico può avere come scopo primario *sia* il proprio tornaconto significativamente superiore al bene di cui viene a godere la maggior parte dei membri della comunità, e che è appunto il «bene comune», *sia* questo bene – in modo che i due beni possono stare entrambi sullo stesso piano. Ma, così, il beneficio che costituisce lo scopo è spartito tra i due beni. Cioè il politico dà al bene comune, nel migliore dei casi, la metà delle proprie energie. *Nel migliore dei casi*; perché l'uomo si fa sentire, e tende a rendere sempre più piccola la porzione destinata al «bene comune». Di solito, in cima ai suoi pensieri sta il suo tornaconto – che d'altra parte deve avere una qualche utilità pubblica; così come l'imprenditore ha il profitto in cima ai propri pensieri, ma bisogna che i prodotti da lui venduti siano appetibili per gli acquirenti. In ogni caso, il politico democratico non può dire agli elettori quello che sta facendo. Non può dire: «Lo scopo primario delle mie azioni politiche – o della loro metà – la dedico ai miei tornaconti». È costretto a mentire.

L'obiezione qui sopra considerata non tiene cioè presente la struttura del rapporto tra mezzo e scopo che da tempo vado indicando (si veda ad esempio *Il declino del capitalismo*, Rizzoli

1993, ed. Bur 2007) e che sarà ripresa anche più avanti (cfr. cap. 9). Intanto ci si limiti a richiamare che se lo spazio che costituisce lo scopo primario viene diviso da più occupanti – in questo caso, tornaconto personale e «bene comune» –, ognuno dei due limita l'altro, e se l'uomo politico democratico non è un santo farà in modo che la limitazione, cioè lo svantaggio maggiore, sia subìto non dal proprio tornaconto, ma dal «bene comune». Analogamente (cfr. *op. cit.*, capp. 7-23), se il capitalismo crede di poter assumere come scopo primario *sia* l'incremento del profitto privato, *sia* la salvaguardia dell'ambiente (messo sempre più a repentaglio dalla produzione economica), anche questi due fattori che occupano lo spazio di questo scopo si limitano e danneggiano a vicenda, sì che se il capitalista non è un santo farà in modo che il danno maggiore sia subìto non dal profitto ma dall'ambiente (peraltro con le conseguenze indicate in quel mio scritto, ossia il tramonto del capitalismo stesso, che nell'ambiente ha la propria base).

A proposito della divisione, tra più occupanti, dello spazio che costituisce lo scopo di una certa forma di azione e del loro reciproco limitarsi, si è considerata qui sopra un'analogia tra l'agire dell'*uomo politico* della democrazia procedurale e l'agire del *capitalismo.* Quanto si è detto va ora integrato indicando il rapporto tra *uomo politico* e *capitalista*, e tra *democrazia* procedurale e *capitalismo.*

Infatti, se l'individuo agisce sempre (almeno a partire da un certo momento storico) all'interno di apparati (clan, Stato, partito, economia pianificata, economia di mercato ecc.), tuttavia gli scopi degli individui non coincidono necessariamente con quelli dell'apparato in cui essi agiscono. Lo scopo del politico democratico, che non è un santo, include sempre il tornaconto personale più o meno consistente, e include anche lo scopo della democrazia procedurale, che è la salvaguardia della situazione sociale in cui ogni individuo abbia l'eguale possibilità di indicare col proprio voto da chi intende essere rappresentato.

A sua volta lo scopo del capitalista, oltre all'incremento del profitto, include certi vantaggi personali come le varie forme di godimento e di svago. Si può dire: altro è lo scopo «soggettivo» dell'individuo, altro è quello «oggettivo» dell'apparato. O anche: altro è lo scopo che l'apparato ha per sé stesso (scopo *per se*), altro è lo scopo che all'apparato accade di avere per il fatto che nell'apparato agisce un certo tipo di individuo (scopo *per accidens*). Se lo scopo «soggettivo» o *per accidens* prevale su quello «oggettivo» o *per se,* l'apparato declina, va distrutto. (Cfr. E.S., *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli 1995, V.) Lo stesso accade all'Apparato scientifico-tecnologico se in esso prevalgono gli scopi «soggettivi» dei tecnocrati.

Ma come le forme di capitalismo e di democrazia in cui lo scopo «soggettivo» prevale su quello «oggettivo» vengono eliminate dalle forme in cui accade il contrario, così la forma di tecnocrazia in cui si produce quel prevalere viene eliminata dalla forma dove l'«oggettivo» prevale sul «soggettivo» – fermo restando che poi questa forma, per i motivi che stiamo indicando, subordina a sé il capitalismo, la democrazia e le altre forze che credono di potersi servire della tecnica.

Per quanto riguarda il capitalismo, a dividersi lo spazio in cui consiste il suo scopo «oggettivo» non sono, dunque, soltanto gli occupanti *senza* i quali il capitalismo perisce – ed essi sono innanzitutto la tecnica e, come sopra si è richiamato, la salvaguardia della Terra –, ma anche gli occupanti *per* la presenza dei quali il capitalismo perisce – fermo restando che *anche* gli occupanti *senza* i quali il capitalismo perisce *lo fanno perire*: appunto in quanto occupano e sottraggono spazio allo scopo originario del capitalismo, ossia danno luogo a un agire in cui l'incremento del profitto privato è uno scopo che va sempre più illanguidendo sino a sparire.

Tuttavia accade anche che, perseguendo il «bene comune», il politico persegua per ciò stesso anche il proprio bene, visto che anche lui è un membro della comunità. In questa veste non è necessario che egli voglia realizzare il bene comune allo

scopo di realizzare il proprio privilegiato tornaconto. In questa veste, pertanto, egli non mente quando afferma che il bene comune è il suo scopo. Appunto perché vuole il bene universale vuole insieme il proprio bene. Costui è l'uomo politico della *tradizione occidentale.* Appunto per questo nelle considerazioni precedenti si è continuato a parlare dell'uomo politico *democratico* del nostro tempo, ossia del funzionario della democrazia «procedurale», dove diventa legge la volontà della maggioranza o la volontà che riesce a far credere di esserlo. Nella tradizione occidentale il «bene comune» è essenzialmente, o primariamente, quello che viene mostrato alla politica dal sapere incontrovertibile e assoluto in cui consiste la conoscenza (*epistéme*) della verità (e sulla quale poi vorrà innestarsi la rivelazione cristiana). Sin dagli inizi della storia dell'Occidente questa conoscenza è chiamata «filosofia».

È raro che il politico della tradizione faccia quel che più o meno confusamente sa di *dover* fare, tuttavia non esiste in linea di principio un ostacolo che gli impedisca di farlo – e se lo fa non è un santo, ma un filosofo (come, ad esempio, potrebbe essere stato Marco Aurelio). Ma l'*epistéme* della verità è al tramonto – come tutti gli assoluti di cui essa è l'anima (cfr. cap. 1) –, e quindi è al tramonto il tipo di politica che su tale *epistéme* si fonda. Nel mondo occidentale il politico del nostro tempo appartiene a una forma di democrazia (quella «procedurale», appunto) che per principio esclude che il «bene comune» fondato sulla conoscenza della verità assoluta abbia per se stesso valore di legge. Pertanto, se oggi il politico fa ancora ricorso al «bene comune», la sua o è una *fede* nell'esistenza di ta-le «bene», ed egli è un epigono della tradizione, oppure non ha questa fede ed è costretto a mentire, perché l'unico valore che gli rimane, dopo il tramonto di ogni valore assoluto, è la volontà di potenza, che innanzitutto vuole la *propria* potenza e che dunque mente quando dice di volere il bene (ossia la potenza) comune.

Sia nella tradizione, sia nel tempo presente il «bene comune» non intende annullare le differenze tra gli individui, dovute alla

loro storia, età, salute, sesso, sensibilità e capacità cognitive, alla divisione del lavoro che, anche qualora fosse stabilita in base a un «principio di giustizia», resterebbe pur sempre differenziata dalle differenze individuali. D'altra parte il «bene comune» non può prescindere dal principio che impone di «dare a ciascuno quel che gli spetta» – principio che è anche la definizione platonica di giustizia (*Repubblica*, libro IV; Tommaso dirà, appunto, che la giustizia è *perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi*). Il dare a ciascuno quel che gli spetta resta quindi inevitabilmente indeterminato, giacché per determinarlo sarebbe necessario sapere che cosa spetta a ciascuno tenendo conto di tutte quelle differenze.

Nella tradizione dell'Occidente il fondamento determinato del «bene comune» è l'adeguazione dello Stato e degli individui all'Ordinamento immutabile ed eterno manifestato dall'*epistéme* della verità, e su questo fondamento ogni cosa e innanzitutto ogni uomo esigono che si dia loro quel che a essi spetta – cioè che sia fatta giustizia –, nel senso che spetta loro, appunto, il modo in cui essi sono adeguati a quell'Ordinamento. La giustizia è quindi inevitabilmente indeterminata, generica, riguarda la *categoria* all'interno della quale vien fatto rientrare l'individuo, giacché le infinite differenze tra le cose richiedono che la loro adeguazione a quell'Ordinamento si realizzi in un'infinità di modi, la cui conoscenza – richiesta dal dover dare a ciascuno quel che gli spetta – sarebbe un compito infinito, ineseguibile.

Col tramonto di ogni assoluto della tradizione – e innanzitutto dell'Essere immutabile conosciuto *dall'epistéme* della verità incontrovertibile – a ciascuno spetta quel che ciascuno riesce a essere e ad avere. La giustizia diventa la volontà del più forte, che stabilisce che cosa si debba dare ai più deboli, cioè stabilisce il «diritto». Dopo la forma di tecnica in cui consiste il moderno Stato di diritto, è la tecnica guidata dalla scienza moderna (e peraltro adeguatamente, cioè non tecnicisticamente e scientisticamente, intesa) a presentarsi progressivamente come la forza più potente che stabilisce il «diritto» e i «princìpi di giustizia». In questa superiore forma di

tecnica la legge fondamentale (la *Grundnorm* – che invece per Kelsen ha un carattere puramente giuridico, nel senso del «diritto positivo») è l'adeguazione a quel diverso Ordinamento che è l'Apparato scientifico-tecnologico planetario. In esso si rende giustizia a ogni cosa e a ogni individuo umano assegnandogli il modo in cui essi sono funzionali allo scopo supremo che guida tale Apparato: l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi (cfr. E.S., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit.; *La filosofia futura*, Rizzoli 1989; *Il declino del capitalismo*, cit.; *Il destino della tecnica*, Rizzoli 1998; *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli 2003). Giustizia è che ogni cosa o individuo favoriscano quell'incremento; ingiustizia (*hybris*) è che lo ostacolino. Qui, la razionalità che assegna a ciascuno quel che gli spetta, e cioè stabilisce il «principio di giustizia», è la razionalità tecnica adeguatamente intesa, intesa cioè, come anche in queste pagine verrà ribadito, nella sua unione al risultato essenziale del pensiero filosofico del nostro tempo, ossia all'accertamento dell'impossibilità di ogni struttura assoluta (cfr. cap. 1).

Per Rawls la razionalità in base alla quale si stabiliscono i «princìpi di giustizia» è invece quella di coloro che partecipano a un ipotetico contratto, precedente l'esistenza della società in cui verranno a trovarsi, dovendo indicare quali vantaggi e svantaggi spetteranno alle diverse cate-gorie sociali che costituiranno tale società (cioè, anche qui, dovendo assegnare a ogni categoria ciò che le spetta), e dovendolo indicare senza sapere in quale categoria essi verranno a trovarsi. Ma (oltre alla circostanza che anche questo tipo di giustizia resta indeterminato perché quel che spetta a ciascuno non si esaurisce in quello che spetta, cioè si presume che spetti, alla categoria a cui egli appartiene) questo tipo di giustizia si basa su scelte e su criteri che o prescindono dallo sviluppo storico, sì che indeterminati restano anche i vantaggi e gli svantaggi, e le stesse categorie sociali, oppure non prescindono dalla storia, e allora sono costretti a tener conto del processo storico e della storia dell'Occidente, che conducono dalle forme tradizionali alla forma tecnica della volontà di potenza, ossia alla forma la cui razionalità squalifica e comunque subordina a

sé ogni altra razionalità e quindi anche quella che presiede a quell’ipotetico contratto.

7
Europa e Russia

È poi ovvio che anche nei rapporti internazionali dittature e democrazie, sempre e tuttora in conflitto tra loro, siano state e sono costrette a mentire per sopravvivere. (Sono inoltre formazioni sociali guidate da individui i quali, come abbiamo già rilevato, si servono dello Stato per i loro vantaggi privati.) Esse non possono comunicare agli avversari le proprie procedure di difesa e di sopravvivenza. (È ovvio; ma, per quanto riguarda la Guerra fredda, con le conseguenze richiamate nel capitolo 5.) Si ricorda spesso che per Carl Schmitt lo Stato esiste solo se esiste il «nemico»; ma già Hegel aveva mostrato che la società (lo Stato) sorge come esito della lotta dove chi vince diventa il «signore» e chi perde diventa il «servo» (e la lotta iniziale si prolunga all'interno dello Stato, dove il servo, sviluppando conoscenze e tecniche per soddisfare i bisogni del signore, finisce con lo sbarazzarsi di lui, lungo un processo che anticipa quella «lotta di classe» marxiana, che per il suo carattere internazionale s'intreccia alla lotta tra Stati).

D'altra parte, che l'uomo politico ponga come scopo primario o come parte di esso il proprio vantaggio non significa che le cose vadano come egli vuole. L'uomo propone e Dio dispone, si dice. E «Dio» significa come va il mondo o una sua parte indipendentemente dalle decisioni umane. Hegel parlava, appunto, di «astuzia della ragione» (portando su un piano più alto l'astuzia del mercato).

Dio è astuto perché si serve degli egoismi umani per realizzare ciò che gli uomini, decidendo, nemmeno si sognano di poter avere. Più recentemente si è parlato di «eterogenesi dei fini»: gran parte di quanto accade non è ciò che l'uomo si proponeva di far accadere. Il rapporto tra Italia e Russia, quale emerge dai dati forniti dal sito *WikiLeaks* (si veda l'inizio del capitolo precedente) è un esempio, o un sintomo significativo di «eterogenesi dei fini». È della stessa natura del rapporto

Germania-Russia, e anzi di quello tra Europa e Russia.

Negli ultimi quarant'anni sono andato mostrando l'inevitabilità del tramonto del marxismo, e quindi dell'Unione Sovietica, e insieme l'inevitabilità del tramonto delle altre grandi forze dell'Occidente, già nominate in queste pagine (capitalismo, cristianesimo, democrazia ecc.). Tramonta il loro essersi poste, in modi diversi, come scopi primari delle società occidentali.

In questo periodo ho anche più volte richiamato i motivi per i quali l'Europa è destinata a unirsi sempre più strettamente alla Russia non più sovietica. Uno dei più importanti è che durante la Guerra fredda l'arsenale nucleare Usa ha protetto l'Europa dal comunismo sovietico e dalla pressione dei popoli poveri guidati dall'Urss. Dopo la fine di quest'ultima, i rapporti economici tra Europa e Russia acquistano un senso diverso e una diversa consistenza, perché la protezione nucleare americana dell'Europa contro la pressione dei popoli poveri o emergenti, sempre più crescente e drammatica, può essere sostituita da quella russa.

Il fattore nucleare è decisivo, perché solo Stati Uniti e Russia possono distruggersi a vicenda e distruggere la Terra; e gli Stati possono assicurare la propria sopravvivenza solo schierandosi con l'uno o l'altro dei due *leader* mondiali. Intendo dire che sta diventando sempre più realistica la possibilità di uno schieramento che veda Europa e Russia dalla stessa parte. Ed è per ridurre questa possibilità che gli Usa intendono indebolire la dipendenza energetica dell'Europa dalla Russia. La *Ostpolitik* anticipa la possibilità di quel nuovo schieramento.

In risposta, già nel 1992 Nixon afferma che, cessato il pericolo Urss e venendo in primo piano i problemi economici, «l'appoggio degli Stati Uniti all'unità europea non può continuare a essere né scontato, né a qualsiasi costo». Meglio cioè che l'Europa resti divisa (e, come pensava Nixon, che gli

Usa puntino a «un solido rapporto con la Germania») piuttosto che in blocco se ne vada dall'altra parte.

La crisi economica di un'Europa che ha continuato a restare politicamente divisa è stata però in gran parte la conseguenza di quest'impostazione della politica estera americana, mantenutasi costante anche durante le amministrazioni del Partito democratico. E ora (maggio 2012) gli Stati Uniti (apparentemente più freddi nei confronti della Germania della Merkel) chiedono all'Europa di liberarsi dal frazionamento che essi stessi hanno favorito per impedire la formazione di quel blocco politico europeo che avrebbe potuto gestire in modo autonomo i propri rapporti con la Russia. Dell'evoluzione dei rapporti tra Europa e Russia parlavo già ne *Il declino del capitalismo* (cit., cap. 6); anche se solo ora possono venire alla luce le responsabilità dell'America nei confronti della crisi economica europea.

D'altra parte la politica estera americana ha avuto effetti convergenti, rispetto all'Europa, a quelli dovuti ai primi tentativi compiuti in Europa di subordinare la politica alla tecnica economica, dando vita a una moneta unica non appoggiata a uno Stato unico (cfr. cap. 2). Tentativi, infatti, inadeguati, perché hanno dovuto lasciare in vita i vecchi Stati nazionali, deboli, tra loro contrapposti, sostanzialmente diffidenti rispetto all'euro, incapaci di sostenerlo; mentre la riuscita di quei tentativi presuppone che venga a formarsi ciò che peraltro è destinato a formarsi, cioè *non* uno Stato *politico* unitario, ma uno Stato *tecnico* unitario, che si sostituisca alla declinante potenza politica. E poiché la potenza politica è l'espressione delle forze vincenti, e nel mondo occidentale la forza vincente è, ancora e nonostante la crisi, il capitalismo, la riuscita di quei tentativi presuppone il declino del capitalismo e la sua subordinazione alla tecnica.

Il processo di avvicinamento tra Europa e Russia è gestito da individui umani, che inevitabilmente, come prima ho rilevato, pensano innanzitutto al proprio tornaconto personale, o (nel migliore dei casi) lo pongono tra i loro fini prioritari. Che

Gazprom sia orientato dagli interessi personali di Putin, e l'Eni da quelli di Berlusconi, è cioè – posto che la notizia sia accertabile – uno degli aspetti della superficie del processo «oggettivo», «reale», in cui va producendosi la progressiva integrazione tra Russia e Europa. Che l'ex cancelliere tedesco Gerhard Schröder abbia accettato la presidenza del Nord Stream, il gasdotto che porterà il gas russo in Germania, è un altro di quegli aspetti.

Sembra che l'Europa compri il gas russo, che costa di più, e non quello americano, che costa di meno. Può darsi che ciò accada perché in questo modo qualcuno si arricchisce, ma resta il fatto che attraverso l'illegalità viene rafforzata la convergenza tra Europa e Russia, e cioè che l'«astuzia» della «ragione» si serve di tale illegalità per raggiungere il *proprio* scopo. Dove la «ragione» è da intendersi – si diceva – come quel che accade attraverso gli scopi che gli uomini si propongono, ma che è *diverso* da ciò che essi credono di realizzare.

La «ragione» di cui si sta parlando è cioè, da ultimo, il processo che conduce alla subordinazione alla tecnica da parte del capitalismo, della politica e di tutte le altre grandi forze che oggi prevalgono sul Pianeta. *Nonostante* l'alto grado di conflittualità esistente tra i popoli, la subordinazione alla tecnica è un processo inevitabile (e in questo libro tale inevitabilità viene ulteriormente argomentata): è il progressivo farsi avanti della *pax technica,* ossia dell'unico governo mondiale possibile; ed episodi come l'avvicinamento dell'Europa alla Russia, e anche lo stesso avvicinamento di Stati Uniti, Russia, Cina e altri Paesi emergenti, e in generale la composizione dell'attuale conflittualità planetaria, sono i passi che quel processo inevitabile è destinato a fare per giungere a compimento.

Ma proprio perché tale processo scardina le forze dominanti – e, ancor di più, scardina la grande tradizione dell'Occidente che in quelle forze ancora sopravvive e che non intende farsi

togliere di mezzo –, questo processo è tutt'altro che indolore. Quando ci si sente minacciati a morte la violenza della reazione e della volontà di sopravvivenza diventa estrema; e tanto più essa cresce quanto più si ignora da che parte venga la vera minaccia e d'altra parte si sente, in modo più o meno confuso, l'inarrestabilità della potenza da cui ci si sente schiacciati.

(Si tratterà poi di guardare verso il Contenuto di fondo a cui si sono rivolti i miei scritti e in base al quale è necessario affermare che la *pax technica*, in cui è superato ogni conflitto economico e politico, è la forma più coerente, alta e rigorosa della Follia essenziale – ossia di ciò che al termine della «Nota» del capitolo 4 è stato chiamato «nichilismo».)

8
La destinazione del capitalismo al tramonto

Durante una crisi come quella che stiamo vivendo si rafforza il fastidio per tutte le forme di cultura che non aiutano a risolvere problemi economici o politici ben precisi. In una nave che affonda, chi non aiuta a chiudere le falle è un peso inutile. Si vuole «ciò che serve», e serve innanzitutto ora, qui.

Ma anche l'estimatore di ciò che serve può capire che in sostanza si agisce a caso, e dunque è un caso che l'agire serva, se non si sa in che mondo si vive, quale sia il suo passato, verso dove esso stia andando. Se si lavora alle falle senza sapere che ci si trova su una nave che affonda, non si sa nemmeno che si sta lavorando alle falle. Invece di riparare il danno, lo si aggrava.

Accreditate a dire in che mondo ci troviamo sono oggi soprattutto le discipline scientifiche. Dove i metodi e i parametri delle scienze fisico-matematiche tendono a diventare i modelli non solo delle altre scienze, ma anche del modo in cui si organizzano le istituzioni sociali. Inoltre, sono soprattutto tali metodi e parametri – molto più omogenei rispetto a quelli delle altre scienze – a stabilire la configurazione dell'Apparato tecnico di cui si servono le grandi forze che oggi, dopo la fine del comunismo sovietico, intendono guidare il mondo: capitalismo, democrazia, cristianità, islam, quella specie di simbiosi di capitalismo e comunismo che è venuta a formarsi in Cina.

Queste forze si servono della tecnica; ossia la tecnica è *ciò che più serve* per realizzare gli scopi, peraltro tra loro contrastanti, che esse intendono realizzare. Nella maggior parte dei Paesi economicamente avanzati, quel che oggi serve per uscire dalla crisi ha lo scopo di rimettere in sesto la forma capitalistica della produzione della ricchezza. (Una forma che è il quadro, o il contenitore, in cui ricevono senso anche le varie istanze di «rigore», «equità», «crescita».) La tecnica è ciò che

più serve per perpetuare tale forma.

Tuttavia si sorvola sulle implicazioni del rapporto tra il *mezzo* (ciò che serve) e lo *scopo* (ciò che si vuole produrre), e quindi tra la tecnica e le forze che intendono servirsi di essa per realizzare i loro scopi. Si sottovaluta tra l'altro la circostanza che, servendo, *il mezzo s'indebolisce*, si logora, si consuma; ed è inevitabile che ciò accada affinché lo scopo viva e si mantenga sano e integro il più possibile. Appunto per questo, quando si vuol raggiungere uno scopo, sono i mezzi logorati e consumati a esser sostituiti: non si sostituisce lo scopo (che per il capitalismo è un mondo capitalista, per la democrazia un mondo democratico e così via).

Per perpetuare se stesso – e il discorso vale anche per tutte quelle altre forze che oggi vogliono mettersi alla guida del mondo – il capitalismo si serve di una consistente frazione dell'Apparato tecnico-scientifico. Ma proprio perché se ne serve, lo regola. Quindi lo limita. Ad esempio non gli consente di servire altri «padroni» e di attivare forme alternative di potenza; rinchiude la ricerca di innovazioni all'interno di una certa area e ne stabilisce la direzione; la concorrenza impedisce a ogni gruppo capitalistico di render noti agli altri gruppi i propri progressi nella ricerca; non produce merci per chi non ha denaro per comprarle ecc. Pertanto, anche se ne sostituisce continuamente gli operatori umani, le macchine, i meccanismi e le apparecchiature particolari, il capitalismo frena l'*insieme* di tale Apparato: lo indebolisce, ne logora le potenzialità, lo consuma.

Ma indebolire e consumare l'Apparato tecnico di cui il capitalismo si serve allo scopo di tenere in vita se stesso significa indebolire il mezzo che deve realizzare tale scopo, significa cioè impedire la realizzazione dello scopo. (In generale – per quanto l'affermazione possa suonare fastidiosa o capziosa – servirsi di un mezzo per raggiungere un certo scopo significa ostacolare la realizzazione di tale scopo. Una *contraddizione*, questa, che, daccapo, non riguarda soltanto il capitalismo, ma anche tutte quelle altre forze di cui si è detto.)

Si aggiunga che la tecnica è oggi il mezzo più potente per realizzare scopi e quindi, se i singoli elementi da cui esso è composto possono e debbono esser sostituiti continuamente, l'Apparato, invece, *nel suo insieme*, non può esser sostituito da alcun altro mezzo che abbia la stessa potenza ed efficacia.

Tutto questo va messo in relazione all'ulteriore circostanza che il capitalismo e ognuna di quelle altre forze si trovano *tra di loro in conflitto*. In questa situazione, lo scopo di ognuna di esse viene a essere costituito (come si è rilevato nei capitoli precedenti) non solo da ciò che la definisce e la differenzia, ma anche dalla salvaguardia e dal potenziamento del mezzo – la tecnica – con cui essa intende realizzare i propri scopi specifici prevalendo sugli scopi delle forze antagoniste.

Ad esempio, l'intenzione originaria del capitalismo è di avere come scopo ultimo, unico e specifico l'incremento del profitto privato. Ma di fatto il capitalismo è costretto a tradire le proprie intenzioni. Infatti, se e poiché i suoi avversari – poniamo l'economia cinese o l'integralismo islamico – per prevalere rafforzano le loro tecniche più di quanto il capitalismo non rafforzi le proprie, allora o il capitalismo lascia che l'avversario prevalga, e quindi *perisce*, oppure, per non perire ed esser lui a prevalere, deve rinunciare ad avere come scopo ultimo e unico l'incremento del profitto, ossia deve assumere come scopo ultimo *anche* un potenziamento tale, dell'insieme delle proprie tecniche, che sia maggiore di quello messo in atto dall'avversario.

Ma potenziarle in questo modo è l'opposto di quel lasciarle logorare che è dovuto al loro essere assunte come mezzo che ha il compito di far vivere lo scopo. Nel proprio scopo, il capitalismo viene cioè a dare spazio a quel potenziamento e *toglie spazio* al proprio scopo specifico e originario (l'incremento del profitto privato). Sì che anche in questo caso il capitalismo, indebolendo il proprio scopo caratterizzante e originario, *incomincia a perire*. Sia che perda sia che vinca, perisce. O anche: per non perire perisce (per non perire, vinto

dall’avversario, perisce, vinto dalla riduzione del proprio scopo). Giacché – e questo è uno dei nodi concettuali decisivi sui quali le scienze economiche (ma non solo esse) sorvolano – se lo scopo di un agire cambia, l’agire stesso diventa qualcosa di diverso da ciò che era. Nel caso considerato: l’agire non è più capitalistico, è diventato o sta diventando qualcosa di diverso, che si tratta di decifrare (solo i cattivi osservatori credono che sia rimasto identico).

E *ognuna* delle forze che oggi si propongono di guidare il mondo è attesa dalla stessa sorte del capitalismo: se non riescono a prevalere sul proprio avversario tecnicamente più potente periscono; ma periscono anche se prevalgono, giacché possono prevalere solo potenziando le proprie tecniche fino a farle diventare la parte preponderante dei loro scopi.

Ciò significa che il nostro è il tempo in cui è destinata a prevalere l’organizzazione tecnico-scientifica del mondo (con tutte le precisazioni che da più di quarant’anni vado indicando e con quelle che anche qui stiamo per fare). Nella sua essenza, il mondo in cui quelle forze credono di vivere è già morto. Come le foglie secche ancora attaccate ai rami.

Molte le diagnosi. L’attuale crisi economica – si dice – è dovuta alla separazione tra capitalismo industriale e quello finanziario; oppure, la crisi può essere superata liberando la morale (soprattutto quella cristiana) o la politica dalla loro soggezione all’economia; o può essere superata ritornando a Marx e voltando le spalle all’economia di mercato. Tutte diagnosi (sempre più insistenti, comunque, quelle che, anche senza guardare a Marx, affermano la fine del capitalismo) che non fanno i conti con la sequenza concettuale sopra richiamata, e quindi non possono sapere in che mondo oggi viviamo.

Pertanto, chi è estimatore di ciò che serve alla sopravvivenza del capitalismo – o delle altre grandi forze del vecchio mondo – e agisce sulla base di quelle diagnosi è il servitore di un

cadavere. Il che non esclude che le sue azioni possano essere utili, e perfino molto utili, a imbalsamare le foglie secche, tenendole attaccate ai rami ancora per un po', e perfino per un bel po' – ma in tal modo ritardano la trasformazione a cui il mondo è destinato.

L'amatore di «ciò che serve» (ma un abisso si apre sotto i piedi di questa espressione) non deve dunque servire i morti, ma ciò che sta nascendo, ossia quel nuovo, immane e spaesante Leviatano che è l'organizzazione scientifico-tecnologica del mondo e pertanto dell'economia, della politica, della morale. Incommensurabilmente più decisiva di qualsiasi forma di «governo tecnico», quest'organizzazione conduce al rovesciamento del mondo: invece di servire le grandi forze sopravvissute che ancora si illudono di padroneggiarla, è essa a servirsi di tali forze per aumentare all'infinito la propria potenza. E se oggi il capitalismo coinvolge sempre di più gli Stati (tradendo la propria vocazione originaria), ciò significa che anche gli Stati stanno diventando, da padroni, servitori dell'Apparato scientifico-tecnologico.

Durante questo rovesciamento tutto si trasfigura, tutto diventa ambiguo e disorientante, il mondo sembra incomprensibile. È la crisi del vecchio mondo. Bisogna saperla decifrare (e andando molto più al largo, in mare aperto, rispetto alle stesse considerazioni qui richiamate).

In un mondo dove il capitalismo (sia pure in posizione tuttora preminente nonostante la crisi) è una delle grandi forze tra loro in conflitto, è inevitabile che *ogni* forma di capitalismo assuma come scopo, si è detto, una dimensione dove il potenziamento della tecnica, cioè il mezzo richiesto per uscire vincenti da tale conflitto, *toglie spazio*, progressivamente, a quello che il capitalismo intende assumere come il proprio scopo specifico e che è la sua originaria vocazione: l'incremento del profitto privato. *Qualche* forma di capitalismo, soprattutto nei Paesi anglosassoni, si è opposta a ogni ulteriore riduzione di quello spazio – e in ciò è consistita la cosiddetta *deregulation*.

Qualche *altra* forma di capitalismo toglie invece uno spazio *ulteriore* al proprio scopo specifico. Sono le forme, favorite dalla sinistra mondiale e dalla cultura cristiana, il cui scopo è una dimensione che (oltre al potenziamento della tecnica) contiene anche le categorie di «giustizia», «equità», «solidarietà», «bene comune», «salvaguardia dell'ambiente», «sviluppo sostenibile» ecc. Per questo *carico addizionale*, che riduce *ulteriormente* lo scopo specifico del capitalismo, alterandone lo scopo complessivo (costituito dalla sintesi tra scopo specifico e potenziamento della tecnica), il capitalismo si allontana ancor di più da se stesso e affretta il proprio declino.

Ne *Il declino del capitalismo* consideravo il concetto di «obiettivi complementari, non contraddittori», che una ventina d'anni fa, poco dopo la sua elezione a presidente degli Stati Uniti, Bill Clinton propose come la configurazione autentica dello scopo che il capitalismo americano avrebbe dovuto assumere. Questa prospettiva si illudeva di poter considerare e proporre come «complementare», quindi «non contraddittorio», quel «carico addizionale» (e, propriamente, il carico costituito dall'«ambiente sano») che invece, togliendo spazio allo scopo specifico del capitalismo, *non è* complementare, bensì *è* contraddittorio rispetto a tale scopo.

Il declino del capitalismo (nella prima edizione in «Appendice» al libro, e nell'edizione Bur nel cap. 14) considera, oltre a quella degli «obiettivi complementari», anche la formula *analoga* della «circolarità virtuosa» tra «sviluppo» e «solidarietà» usata, all'inizio degli anni Novanta, dall'allora presidente della Confindustria e anche allora sostanzialmente condivisa da Mario Monti – dove il rapporto tra sviluppo e solidarietà sarebbe «virtuoso» appunto perché i due fattori sarebbero obiettivi «complementari e non contraddittori».

In quel libro si mette in luce anche il rapporto tra *ogni* forma di capitalismo e il potenziamento della tecnica: il rapporto in

cui lo scopo di ogni forma siffatta è una dimensione dove lo spazio che è tolto allo scopo peculiare del capitalismo consiste unicamente in quel potenziamento (e si tratta del rapporto che dà luogo alla configurazione più coerente del capitalismo – la coerenza, peraltro, che basta a metterlo in contraddizione con se stesso). D'altra parte, in quel libro, il potenziamento della tecnica viene considerato soprattutto in relazione all'aspetto (complementare a quello che qui si sta considerando) per il quale tale potenziamento non è richiesto, per la sopravvivenza del capitalismo, dalla situazione *conflittuale* in cui il capitalismo si trova con le altre forze, ma dalla necessità che esso faccia ricorso alla tecnica e al suo progressivo potenziamento per contrastare la devastazione della Terra a cui conduce la produzione economica della ricchezza, ossia, oggi, il capitalismo stesso – sì che in questo caso la forza con la quale il capitalismo si trova in conflitto è il capitalismo stesso.

Il capitalismo incomincia a tramontare sin da quando – trovandosi in una situazione conflittuale e al proprio interno (concorrenza) e rispetto alle forze esterne che a loro volta intendono dominare il mondo – inizia a servirsi della tecnica guidata dalla scienza moderna, ossia di quello che è diventato il mezzo più potente, lo strumento più capace di realizzare scopi ed è considerato tale dall'opinione pubblica e dalle *élites*. Cioè sin dall'inizio incomincia il processo che rovescia il rapporto capitalistico tra mezzo e scopo, perché sin dall'inizio sussistono le condizioni che determinano tale rovesciamento.

Dapprima, il rovesciamento passa inosservato, non solo presso gli operatori economici (capitalisti, lavoratori) e l'opinione pubblica, ma anche nella riflessione filosofica e nell'*economics* (ad esempio in Marx o Schumpeter) che prevede il dissolvimento del capitalismo, sebbene per motivi diversi da quello che qui e da tempo stiamo indicando (e anzi è anche la diversità di tali motivi a impedire a quella riflessione di scorgere quel rovesciamento). Anche oggi molti economisti ritengono che non ci sia alcuna *differenza* economicamente rilevante tra il costruire automobili al (solo) scopo di incrementare il profitto privato e il costruirle al (solo) scopo di

far lavorare gli operai (proprio questo, tempo fa, mi replicava Sylos Labini); come non sembra che ci sia differenza tra l'uscir di casa allo scopo di incontrare qualcuno e l'uscir di casa allo scopo di prender aria (o di fare l'uno e l'altro).

Ma quella differenza c'è, e prima o poi non può non farsi sentire; ossia è inevitabile che si percepisca che quanto più la produzione economica della ricchezza assume come scopo l'incremento della potenza tecnica tanto più si riduce la dimensione privata del profitto. Infatti il denaro è una forma di potenza che, assegnata a quella dimensione, sottrae potenza allo strumento tecnico, che d'altra parte ha il compito di incrementare il profitto privato. Ma è anche inevitabile che, a questo punto, intravedendo cioè il vicolo cieco in cui non può non finire, il capitalismo, per non morire, punti piedi e gomiti e *reagisca*. E la reazione non può che essere di grande portata e imponenza, giacché il capitalismo, che ancora intende servirsi della tecnica come mezzo e presenta come un tutt'uno organico la propria relazione alla tecnica, è il sistema planetario dominante. Vedendosi costretto ad assumere sempre più come scopo l'incremento della potenza del proprio strumento tecnico, constata di essere sempre più incapace di raggiungere i *propri* scopi, che si radunano tutti attorno all'incremento del profitto privato. Ed entra in *crisi* – che è dovuta sia a tale incapacità sia alla coscienza che il capitalismo giunge ad averne.

Tuttavia *questa* crisi – dove quell'incapacità e coscienza sono da ultimo determinate dal rovesciamento del rapporto mezzo-scopo nella relazione tra capitalismo e tecnica – è essenzialmente diversa da ogni crisi quale si è presentata all'interno dell'interpretazione delle crisi da parte della scienza economica «capitalistica» – cioè della scienza guidata dalla convinzione che la produzione capitalistica della ricchezza sia uno stato definitivo e insuperabile e che quindi quelle crisi siano superabili («capitalistiche», pertanto, anche la ricognizione e la previsione delle crisi cicliche studiate dall'economista russo Kondratiev, fatto fucilare da Stalin). Come si diceva, il capitalismo incomincia a tramontare sin da

quando, nelle condizioni sopra indicate, incomincia a servirsi della tecnica per realizzare il proprio scopo; e fino a un certo punto, le interpretazioni «capitalistiche» delle crisi del capitalismo risultano plausibili anche se non sanno indicare ciò che sta effettivamente accadendo. Ma del tutto diversa è la crisi che si produce quando il capitalismo si rende conto del vicolo cieco in cui è andato a finire, cioè capisce che per non morire è costretto a quel potenziamento del proprio mezzo che tuttavia lo fa morire. Radicalmente diversa, questa crisi, anche se quelle precedenti, quanto alla loro struttura oggettiva, ne sono i sintomi e quindi sono sempre meno superabili in base ai criteri dell'economia capitalistica, essi stessi coinvolti dalla crisi.

Questa crisi radicalmente diversa è tutt'altro che indolore. Come si è incominciato a dire, il capitalismo *reagisce*. Quanto più chiaramente avverte di venir meno, tanto più è costretto, per non morire, a diventare aggressivo e insofferente alle regole, sia al proprio interno, nei rapporti di concorrenza, sia rispetto alle forze che lo ostacolano. Ma non può ottenere ciò che vuole, perché il nemico autentico del capitalismo è il capitalismo stesso in quanto volontà di profitto che, servendosi della tecnica come mezzo, è costretta a rinunciare al proprio scopo, cioè a se stessa, e ad assumere come scopo il potenziamento del proprio mezzo. E ciò significa che il capitalismo è il nemico di se stesso non solo perché è un sistema essenzialmente concorrenziale che tuttavia tende a eliminare la concorrenza, ma innanzitutto perché *nella sua essenza*, ossia come volontà di profitto che si serve della tecnica, *si oppone a se stesso*. Il suo opporsi a se stesso, morendo per non morire, è il suo opporsi al mezzo – la tecnica – con cui, nella situazione conflittuale in cui esso si trova, intende perpetuare se stesso. E, insieme, non può rivolgere contro la tecnica la propria aggressività, perché è dalla tecnica che tale aggressività riceve forza ed efficacia.

Forme di tale aggressività sono già quelle che stanno manifestandosi nell'attuale crisi economica – anche se quest'ultima non ha ancora i caratteri estremi che conducono

alla fine del capitalismo. Ipertrofia della dimensione finanziaria rispetto a quella produttiva, lotta alle forze da cui è ostacolato (democrazia, politica, dimensione religiosa e culturale) e pressione su di esse perché favoriscano lo sviluppo del capitale, trasferimento della produzione nelle regioni dove il costo del lavoro è inferiore per la sovrabbondanza dell'offerta, emarginazione di tutto ciò che non è produttivo in senso capitalistico (compresi gli Stati economicamente arretrati), concentrazione dei capitali e riduzione delle retribuzioni nel mondo economicamente avanzato, governi «tecnici» dove *non* è presente la tecnica, il cui potenziamento diventa lo scopo del capitale, ma la «tecnica» che ha il compito di fornire le migliori prestazioni possibili *all'interno* della volontà di perpetuare l'incremento del capitale ecc.: sono forme già visibili dell'aggressività di cui si sta parlando. Ma altre ne ha in serbo il sistema capitalistico prima di finire; ad esempio una privatizzazione radicale dello Stato che si spinga fino alla privatizzazione delle forze armate e degli arsenali nucleari, dove esistono, con la conseguente soppressione di ogni «libertà».

Ma per poter arrivare a queste forme estreme di prevaricazione è inevitabile che il capitalismo potenzi ancora più intensamente lo strumento tecnico di cui deve servirsi, e pertanto è inevitabile che il capitale e il suo incremento servano sempre di più a determinare quel potenziamento, che infine diventa esso lo scopo del sistema. A questo punto il sistema non è più capitalismo ma dominazione della tecnica: il carattere privato del profitto, posto come scopo supremo del sistema, ostacola il potenziamento della tecnica (che dovrebbe realizzare il rafforzamento di tale carattere); è quindi inevitabile che tale carattere venga ridimensionato, ridefinito e infine eliminato.

Quanto si sta dicendo sul tramonto del capitalismo non ha dunque nulla a che vedere con la tesi marxiana della «caduta tendenziale del saggio di profitto» (ma non ha nemmeno nulla a che vedere con le critiche rivolte a questa tesi dalla scienza economica). Anche supponendo che il saggio di profitto si

mantenga alto, è il suo rapporto con la tecnica a costringerlo a esser sempre meno *privato*, cioè sempre meno soggetto alle decisioni del capitalista (per esempio alla decisione di rafforzare il «capitale variabile» rispetto a quello «costante» o viceversa). È già accaduto (e continua ad accadere) che quanto veniva tolto alla dimensione privata del profitto andasse alla gestione politica (comunista, democratica) dello Stato – sebbene oggi accada anche il processo inverso. Ma ormai è già avviato il processo in cui il profitto, che può mantenersi alto (come d'altronde sta avvenendo anche durante la crisi attuale in molti settori economici), viene sempre più dirottato dalla dimensione privata alla dimensione tecnica (e viene così dirottato proprio per potenziare la dimensione privata).

È molto probabile che il sistema capitalistico *mondiale* riesca, ancora una volta, a venir fuori dalla crisi in cui attualmente si trova (il che non vuol dire che tutti i singoli Stati riescano a mantenere i livelli di sviluppo raggiunti e a uscire indenni dalla crisi), ma è inevitabile che al tramonto di tale sistema, e quindi alla dominazione della tecnica, si giunga attraverso una crisi della forma capitalistica della produzione della ricchezza – la crisi dove chi ne uscirà non sarà più chi vi è entrato. Infatti si giunge alla dominazione della tecnica quando il capitalismo non riesce più a subordinare al proprio scopo gli scopi di tutte le forze di cui esso si serve, e innanzitutto lo scopo della tecnica, ed è invece quest'ultimo (l'incremento indefinito della potenza) a porsi come lo scopo di ogni agire, sì che anche il capitalismo diventa un mezzo per realizzare tale scopo. Ma quando il capitalismo (e ogni forma di azione), da dimensione che contiene lo scopo, diventa mezzo, perde potenza, *s'indebolisce*, perché è proprio del mezzo consumarsi per realizzare, potenziare e perpetuare lo scopo, e questo indebolimento è appunto una crisi economica del sistema, sebbene diversa da tutte quelle che l'hanno preceduta.

Ciò significa, tra l'altro, che a portare fuori dalla crisi *non* sarà più la tecnica *di cui il capitalismo si serve* (e che è condizionata anche dalla politica, come accade nei «governi

tecnici» nazionali» e in quelli verso cui l'Europa, e non solo essa, sembra avviarsi), ma sarà la tecnica che, appunto, si serve del capitalismo e di tutte le forze che ancora si servono di essa. Di tali forze resteranno soltanto i vecchi nomi («capitalismo», «politica», «democrazia», «totalitarismo», «etica», «religione» ecc.), che indicheranno qualcosa di profondamente diverso quando indicheranno, appunto, forze che servono alla tecnica e non più che si servono della tecnica.

9
Ripresa: conflitto e invasione dello scopo da parte del mezzo. Tentativi di equilibrarla

Va ricordato anche che le motivazioni da cui è prodotto il rovesciamento di mezzo e scopo – prese in considerazione nel capitolo precedente e in generale nel discorso portato avanti sinora (e nel quale sono peraltro considerate anche altre motivazioni) –, sussistono in relazione al carattere specifico dell'attuale situazione storica.

In questa situazione l'Apparato tecnico planetario è *frazionato*: suddiviso in parti diseguali tra le forze che se ne servono (tra le quali prevale il capitalismo), in modo che ognuna viene a disporre, appunto, di una frazione di esso. Tale frazionamento rafforza la c*onflittualità* tra tali forze che già sussiste per l'opposizione tra i loro scopi. Il capitalismo, poi, non solo è in conflitto con le altre forze che si servono della tecnica, ma ha il conflitto anche al proprio interno: la *concorrenza*. Essa produce vincitori e vinti, cioè seleziona, tende all'oligopolio e al monopolio; tende quindi alla soppressione di se stessa. Ma senza concorrenza non c'è capitalismo; che anche per questo tende dunque a sopprimere se stesso.

Si richiami, poi, anche quest'altra motivazione del rovesciamento in cui capitalismo e tecnica si scambiano i ruoli di scopo e mezzo: quella che si basa sulla circostanza che, per sopravvivere, il capitalismo deve perpetuare la *scarsità* dei beni prodotti. Se la tecnica riuscisse a eliminarla mediante forme di energia che fanno tendere all'azzeramento dei costi e quindi rendono disponibili a tutti i beni prodotti, non potrebbe più esserci alcuna forma appetibile di profitto privato. Ma, proprio in quanto volontà di accrescere indefinitamente la potenza, la tecnica è insieme volontà di eliminare ogni forma di scarsità. E, sia rispetto agli avversari esterni sia rispetto alla concorrenza interna, il capitalismo stesso deve promuovere la crescita indefinita di quella potenza, essendo essa il

potenziamento del mezzo capace di produrre lo scopo del capitalismo, l'incremento del profitto. Sì che il capitalismo promuove e si serve di uno strumento, la tecnica, che tendendo alla riduzione e all'eliminazione della scarsità tende a eliminare una condizione necessaria per la sopravvivenza stessa del capitalismo. La tecnica tende a eliminare lo scopo che essa dovrebbe realizzare. (D'altra parte la stessa concorrenza capitalistica tende a eliminare la scarsità dei beni, e quindi tende alla propria distruzione, giacché un'industria è vincente nella concorrenza quando, riuscendo a vendere a minor prezzo una certa merce, ne aumenta la disponibilità.)

Nella situazione conflittuale ora richiamata il capitalismo nel suo insieme non può non potenziare il mezzo (cioè la frazione di Apparato tecnico di cui dispone) che gli consente di prevalere sui propri antagonisti esterni; e al suo interno i singoli gruppi produttivi non possono non potenziare la dimensione tecnica di cui a loro volta dispongono; ma, assunta come mezzo, la tecnica si logora, deperisce, va annientandosi.

Nello sviluppo della situazione conflittuale, quindi, il potenziamento della tecnica non può continuare a esser trattenuto nel suo ruolo di mezzo. Se ciò avviene, sul capitalismo prevalgono le forze che decidono di sollevare il potenziamento della dimensione tecnica di cui esse dispongono liberandolo dal suo ruolo di mezzo e portandolo nell'area del loro scopo. In ogni caso, viene a prevalere la forza guidata da questa decisione. Ed è inevitabile che, nella situazione conflittuale, una forza siffatta esista o venga a esistere, e che comunque esista quella forza che più delle altre sarà riuscita a liberare dal suo ruolo di mezzo l'Apparato tecnico di cui essa dispone (una volta che esso si trovi a parità di potenza rispetto a quello di cui dispongono le forze antagoniste). Nel tempo futuro della dominazione della Tecnica, cioè nel tempo in cui l'incremento della potenza è ormai diventato lo scopo supremo di ogni agire, la situazione conflittuale tramonta, perché il conflitto tra le forze antagoniste è prodotto dalla volontà di ognuna di porre il proprio scopo come scopo supremo dell'agire, e questa volontà

resta annientata quando lo scopo supremo è l'incremento della potenza.

Come mezzo, la tecnica si logora e quindi resta pregiudicata la realizzazione, da parte di tale mezzo, dello scopo della forza che di tale mezzo si serve. Se tale forza è il capitalismo (ma il discorso vale per ogni forza che intenda servirsi della tecnica), il capitalismo tramonta. Ma tramonta anche se esso libera la tecnica dal suo ruolo di mezzo e la solleva al livello dello scopo supremo che è proprio del capitalismo stesso, ossia al livello dell'incremento indefinito del profitto privato. (Con tale liberazione, infatti, l'area inizialmente occupata dallo scopo specifico del capitalismo va riducendosi e resta infine annullata dalla progressiva occupazione di essa da parte del potenziamento della tecnica. Il capitalismo è cioè costretto a spartirsi quell'area con tale potenziamento e infine a vedersene espropriato. Con l'espropriazione, lo scopo del «capitalismo» non è più il profitto ma l'incremento della potenza: il capitalismo è finito.)

In quanto vuol sopravvivere e imporsi, il capitalismo tenta certamente di evitare la propria fine costruendo forme di *equilibrio* tra il potenziamento della tecnica e l'occupazione, da parte di tale potenziamento, dell'area che all'inizio è totalmente occupata dallo scopo specifico del capitalismo: forme di equilibrio in cui si tende a realizzare il potenziamento *massimo* del mezzo-tecnica, che sia compatibile con l'occupazione *minima* di quell'area da parte di quel mezzo – e quindi si tende all'eliminazione massima della scarsità, che sia compatibile con quel massimo di tutela della scarsità che rende consistentemente appetibile il perseguimento del profitto privato.

Ma tale equilibrio produce un sistema che, se ancora è prevalentemente capitalistico, tuttavia è dotato di una potenza inferiore a quella del sistema che, rinunciando maggiormente o totalmente alla realizzazione del proprio scopo iniziale, libera la tecnica dal suo rango di mezzo e la solleva, maggiormente o totalmente, al rango di scopo supremo del sistema. E, daccapo,

nella situazione conflittuale in cui il capitalismo e le forze antagoniste si trovano, è inevitabile che questo più potente sistema esista o venga a esistere, perché già in quel tipo di conflitto, che è costituito dalla concorrenza tra le varie forme di capitalismo e che oggi sono le forze più potenti che si servono della tecnica (e il «capitalismo» cinese è una di queste), la forma che si impone sulle altre è quella che rompe l'equilibrio di cui si è detto e libera la tecnica dal suo rango di mezzo in modo significativamente superiore a quello che si produce realizzando quell'equilibrio.

(Si aggiunga – ma l'osservazione poteva precedere tutto quanto si è detto sin qui sul rovesciamento in cui il mezzo diventa scopo e lo scopo diventa mezzo – che tale rovesciamento non significa che il mezzo, *in quanto mezzo*, divenga scopo e che lo scopo, *in quanto scopo*, divenga mezzo, ma che *ciò che* era mezzo diventa scopo, e *ciò che* era scopo diventa o può diventare mezzo.)

Se la volontà viene intesa come ciò che, nella storia dell'uomo, è inizialmente una molteplicità di volontà umane, queste volontà individuali sono tra loro in conflitto. Già in questa situazione è inevitabile che, col perdurare della conflittualità, ognuna di esse, per prevalere sulle altre, voglia aumentare indefinitamente e nei modi più diversi la propria potenza. Né il conflitto vien meno quando le volontà individuali si accorpano negli apparati che sono il mezzo con cui ogni accorpamento si propone di difendersi e di prevalere sugli altri.

Ma nemmeno quando giunge il tempo della dominazione della tecnica sulle forze che ancora oggi intendono servirsene – e la tecnica o le emargina e vanifica oppure si pone come il loro scopo, eliminando la *loro* conflittualità (dovuta alla circostanza che ognuna di esse intende proporsi come lo scopo supremo di ogni agire) –, nemmeno in quel tempo, in cui l'Apparato della Tecnica non ha più antagonisti, l'Apparato cessa di essere volontà di accrescere indefinitamente la propria potenza. Infatti la volontà, nella sua essenza, vuole se

stessa, cioè vuole il proprio perpetuarsi e progressivo potenziarsi perché vuole la propria capacità di dominare gli eventi *sempre nuovi* che vanno presentandosi nel mondo (cfr. E.S., *La morte e la terra*, Adelphi 2011, cap. VI e in particolare i parr. I, III). La conflittualità permane cioè, anche rispetto alla dominazione della Tecnica, nella forma della *novità* prodotta dall'incessante divenire del mondo.

Alla base di quanto si è appena detto a proposito dell'opposizione tra scopo del capitalismo e scopo della tecnica sta la *differenza* tra lo scopo che una certa forma dell'agire umano ha *per se stessa* e lo scopo che le viene assegnato quando una cert'altra forma di azione umana, riuscendo a *prevalere*, assume come mezzo quella prima forma, assegnandole, appunto, uno scopo ulteriore. Un prevalere e una differenza che sussistono anche nel rapporto dell'uomo con la natura, ossia con un insieme di processi che, se nel tempo del mito vengono interpretati come aventi in se stessi uno scopo, o come coordinati a uno scopo da forze demonico-divine, hanno finito col sottrarsi a quest'interpretazione, ossia sono interpretati come capaci di sottrarvisi.

All'interno di questa seconda interpretazione, il processo naturale ha un decorso che conduce dall'inizio alla fine del processo. (L'acqua scende dal monte e va verso il mare; il seme diventa pianta; dall'alba, la giornata va al tramonto: l'acqua non ha lo scopo di andare nel mare, né il seme di diventare frutto, né il sole di tramontare; tanto meno l'acqua ha lo scopo di dissetare l'uomo, il seme di sfamarlo, il sole di dargli la luce. Varie forme di miti lo credono.) Ma alla base della scienza moderna sta il rifiuto di ogni carattere finalistico della natura. Anche questa è un'interpretazione; che però è risultata vincente, cioè più capace dell'altra di trasformare il mondo secondo gli scopi che l'uomo va proponendosi.

Restando all'interno dell'interpretazione scientifica della natura, si deve certo affermare che l'uomo interviene assegnando scopi, appunto, ai processi naturali; che essi diventano mezzi e non sono più gli stessi. (In quanto contenuta

in una centrale idroelettrica l'acqua non è più il decorso che incomincia alla sorgente e finisce nel mare; così il seme in quanto rientra in un progetto agricolo; così il sole utilizzato come fonte di energia.) Ciò non toglie che, nonostante l'intervento dell'uomo, il decorso naturale di quei processi continua ad avere un inizio e una fine, che l'uomo non sopprime, né intende sopprimere, perché tale decorso è la condizione del suo poter diventare mezzo dell'agire umano. (Se l'acqua non continuasse a scendere verso il mare non potrebbero esserci centrali idroelettriche – e analogamente si dica per il seme e il sole.)

Lo stesso accade nel rapporto tra lo scopo che una certa forma dell'agire umano ha per se stessa e lo scopo che le viene assegnato da una cert'altra forma di tale agire, la quale riesca a prevalere su di essa, riuscendo ad assumerla come mezzo. Tale prevalere non solo non esclude, ma implica che la forza assoggettata abbia per se stessa uno scopo che è diverso da quello assegnatole dalla forza vincente e che tuttavia permane anche quando quella prima forza è assunta come mezzo – giacché solo in quanto permane può «servire».

L'agire tecnico ha per se stesso come scopo la realizzazione di scopi. Guidando la tecnica, la scienza moderna vuol sapere «sempre di più» intorno alla natura, e la tecnica, così guidata, vuol riuscire ad avere «sempre più potenza» sulla natura. E questa è la volontà che, appunto, ha come scopo la realizzazione di scopi. Una volontà dunque che è sì diversa dalla volontà di realizzare ciò che, nell'agire capitalistico, incrementa il profitto privato, ma che proprio per questa diversità permane quando viene assunta come mezzo da tale agire.

Appunto per questo permanere può e deve accadere che lo scopo della tecnica *si opponga* allo scopo che il capitalismo si propone quando assume la tecnica come mezzo – come appunto accade (lo si è rilevato qui sopra) nel contrasto dove allo scopo del capitalismo appartiene la perpetuazione, mentre

allo scopo della tecnica appartiene l'eliminazione della scarsità.

L'Apparato della Tecnica, oggi, non solo ha gli scopi assegnatigli dalle forze che ancora intendono guidarlo, ma anche *di per se stesso* ha uno scopo – di per se stesso, cioè in quanto distinto dagli scopi assegnatigli dall'esterno. Questo scopo interno è l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi. Appunto la realizzazione di tale scopo viene assunta come mezzo, diversamente configurantesi, dalle forze che intendono servirsi dell'Apparato per realizzare i loro scopi specifici. E appunto per questo tale scopo differisce da questi scopi.

Che il mezzo abbia di per se stesso uno scopo, che differisce dallo scopo rispetto a cui esso è mezzo, è una caratteristica che compete a ogni mezzo. Si costruisce una casa per abitarvi. La costruzione della casa – e non semplicemente la casa – è il mezzo per abitarvi. Ma tale costruzione ha di per se stessa uno scopo: la casa costruita; e la realizzazione di questo scopo viene assunta come mezzo per poter abitare. D'altra parte, la volontà di abitare case sempre più confortevoli richiede che la costruzione di case abbia come scopo non solo le case, ma il potenziamento crescente della capacità di costruirle e migliorarle. In generale, se si vuole perfezionare sempre di più lo scopo e dargli una consistenza sempre maggiore, il mezzo che produce tale scopo deve essere sempre più potenziato e migliorato.

In quanto l'Apparato della Tecnica ha di per se stesso uno scopo, esso è *volontà*. In relazione al livello sino a oggi raggiunto dalla tecno-scienza, tale volontà è volontà «oggettiva»: nel senso che non ha la forma della volontà «soggettiva» di un individuo umano. (Ma non è escluso che riesca ad assumere anche questa forma in seguito alle ricerche sulla possibilità di rendere «pensanti» gli automatismi.) Per ora, l'Apparato è la sintesi di una molteplicità di volontà individuali (cioè di azioni umane) e di automatismi («pensanti» in senso improprio). E ogni azione

tecnica (o serie di azioni più o meno omogenee, o raggruppamento di azioni), ha di per se stessa uno scopo specifico che differisce dagli scopi delle altre azioni (o delle altre serie e raggruppamenti di azioni tecniche). Ciò accade in campo economico, militare, sanitario, scolastico, giuridico, burocratico, politico; campi che nonostante le inefficienze, le devianze, le crisi, vanno sempre più adeguandosi alla forma di razionalità propria della tecno-scienza, cioè sono sempre più azioni tecniche.

E poiché ognuna delle forze che si servono della tecnica tende a rafforzare il proprio scopo rispetto agli scopi delle forze antagoniste, ogni azione tecnica tende, nonostante ogni controtendenza, a potenziare sempre più la produzione dello scopo che tale azione ha di per se stessa. Ora, l'insieme delle azioni tecniche – ossia l'Apparato scientifico-tecnologico (ormai planetario e determinante il senso fondamentale della «globalizzazione») – è l'insieme dell'incalcolabile molteplicità degli scopi che tali azioni posseggono di per se stesse. Appunto per la varietà tendenzialmente infinita di tali scopi, questo insieme non ha uno scopo che esclude altri scopi, ma ha come scopo l'incremento e il potenziamento infinito della capacità di realizzare scopi. Questo scopo è innanzitutto «oggettivo» (Hegel direbbe che appartiene allo «Spirito oggettivo»), ma è possibile che esso sia presente in alcune delle volontà individuali funzionanti all'interno dell'Apparato.

10
Apparato, logoramento e inveramento dell’uomo

Se ci si basa su quanto affermano le scienze dell’uomo, da quando appare sulla Terra il singolo individuo umano si trova all’interno di un contesto «artificiale-naturale» che gli consente di vivere e che egli percepisce come pre-disposto, pre-parato, *ad-paratum* per soddisfare i suoi bisogni (di sopravvivenza, religiosi, morali, economici, culturali ecc.). Tale *apparato* è dapprima il branco, il clan, la famiglia, la tribù, la potenza del monarca. Poi, con lo sviluppo storico dell’Occidente, l’Apparato si costituisce come *pólis*, Stato e, subordinatamente, come le diverse forme di organizzazione sociale. Oggi il mondo sta andando verso un tempo in cui l’Apparato supremo che subordina a sé tutti gli altri è la Tecnica, l’Apparato scientifico-tecnologico. Questa subordinazione significa – si sta dicendo – che l’indefinito potenziamento di tale Apparato diventa lo scopo dell’agire complessivo dell’uomo: da mezzo per soddisfare i bisogni, la Tecnica diventa lo scopo dell’uomo, e il soddisfacimento dei bisogni umani diventa un mezzo – una parte del mezzo – con cui viene realizzato il potenziamento della Tecnica – peraltro indispensabile alla realizzazione di quel soddisfacimento.

Anche nella preistoria dell’Occidente (l’Oriente più antico appartiene a tale preistoria) quelle prime configurazioni dell’apparato (branco, clan, famiglia ecc.) sono unificate da un Apparato supremo che le subordina a sé: l’Apparato *mitico*, cioè il Senso mitico del mondo, e al cui interno soltanto e conformemente al quale tali configurazioni esistono e hanno senso. E anche gli apparati che compaiono lungo i quasi due millenni e mezzo della tradizione occidentale sono unificati e regolati da un apparato supremo: l’Apparato *razionale-metafisico-teologico*, in cui si vuole che il soddisfacimento dei bisogni e i bisogni stessi del singolo individuo abbiano *verità*, secondo il Senso che a questa parola viene conferito agli inizi del pensiero filosofico: la verità come manifestazione assolutamente incontrovertibile del mondo.

Con il tramonto di questo secondo Apparato (che a sua volta ha spinto al tramonto l'Apparato mitico) la forma di apparato destinata oggi a prevalere su ogni altra – stiamo dicendo – è l'Apparato scientifico-tecnologico in quanto *planetario*. Cioè la sua *totalità* è destinata a prevalere: *non* certe frazioni di esso, quali sono, ad esempio, la frazione amministrata dagli Stati Uniti o dalla Russia o dall'Europa, destinate anch'esse alla subordinazione all'Apparato planetario.

Questa destinazione non riguarda nemmeno la tecno-scienza quale è ancora concepita all'interno del sapere scientifico-tecnologico, concepita cioè nel suo esser separata da ciò che nei miei scritti è chiamato «il sottosuolo essenziale del pensiero filosofico degli ultimi due secoli», il sottosuolo in cui appare l'inevitabilità della «morte» dell'Apparato razionale-metafisico-teologico e dunque l'inevitabilità della «morte» di ogni limite assoluto all'agire dell'uomo e pertanto all'agire della tecno-scienza.

Quel sottosuolo fonda in tal modo e rende possibile la *potenza effettiva* della tecnica, giacché nessun limite è oltrepassato se non si sa che esso è oltrepassabile e se non lo si sa in modo incontrovertibile. Sì che l'Apparato scientifico-tecnologico destinato al dominio planetario è l'*unità* che viene a prodursi tra quel sottosuolo dell'ultima filosofia dell'Occidente e la tecno-scienza – dove la filosofia mostra che l'unico incontrovertibile è il divenire di ogni evento che presuma porsi come immutabile ed eterno e dunque mostra che l'unico incontrovertibile è il travolgimento di ogni verità incontrovertibile che intenda mantenersi al di sopra del divenire del mondo.

Separata da tale *unità*, la tecno-scienza non può avere alcuna obiezione decisiva contro la volontà dei due Apparati da cui è preceduta di rinchiuderla nel ruolo di strumento, di mezzo che non ha altro compito che quello di realizzare gli scopi di tali Apparati.

Rispetto alla soddisfazione dei bisogni dei singoli individui umani, l'autentico Apparato planetario (quello cioè che consiste nell'*unità* qui sopra indicata), da un lato è il supremo *inveramento* o realizzazione dell'esser uomo – giacché appunto in quella soddisfazione l'Occidente ravvisa questa realizzazione –, dall'altro lato tale Apparato conduce inevitabilmente a un *deperimento*, indebolimento, logoramento dell'esser uomo.

Il *deperimento* è dovuto alla necessità che, quando quell'Apparato è autentico, il suo esser potenziato diventa lo scopo dell'agire e l'agire dei singoli si trova ad appartenere all'insieme dei mezzi che hanno il compito di realizzare tale scopo; e poiché ogni mezzo viene a logorarsi e a consumarsi proprio in quanto è mezzo per far incominciare e continuare a vivere lo scopo (lo si è richiamato anche nel capitolo precedente), ne viene che, in quanto mezzo per potenziare quell'Apparato, l'agire umano – cioè l'esser uomo – si logora, viene limitato, deperisce.

Tuttavia – si è affermato – l'autentico Apparato planetario della tecno-scienza non produce soltanto il deperimento dell'esser uomo, ma ne è anche l'*inveramento* supremo. Anche a questo Apparato compete infatti il *carattere* che sin dall'inizio della storia dell'uomo compete a ogni apparato: di essere ciò che, qualora il suo potenziamento sia assunto dagli individui come scopo supremo del loro agire – ed essi si dispongano come mezzi per la produzione di tale scopo –, consente un soddisfacimento dei loro bisogni, cioè una realizzazione del loro esser uomo, significativamente superiore al soddisfacimento che essi otterrebbero qualora assumessero come scopo supremo tale soddisfacimento, tentando di disporre come mezzo l'apparato nel cui contesto essi si trovano.

Ad esempio, se l'individuo può aver dapprima tentato di servirsi del clan, dello Stato, o di altra forma di apparato, per soddisfare i propri bisogni, è inevitabile che prima o poi si

renda conto che il clan, lo Stato, o altra forma di apparato sono tanto più potenti, ossia tanto più capaci di soddisfare quei bisogni, quanto meno sono operanti come mezzi nelle mani dell'individuo; cioè sono tanto più potenti quanto più il loro potenziamento è assunto come scopo dell'agire dell'individuo. Sì che quest'ultimo si rende conto di trarre un maggior beneficio dal proprio disporsi come mezzo per potenziare il clan o lo Stato che dal proprio assumere come scopo il proprio beneficio riducendo alla funzione di mezzo l'apparato da cui tale scopo dovrebbe esser prodotto. (Il che non esclude che l'apparato, ad esempio il Leviatano in quanto Stato totalitario, abbia ad acquistare una potenza così esorbitante da ridurre o addirittura annullare il beneficio significativamente superiore che essa dovrebbe apportare agli individui – che in questa congiuntura tenderanno ad assumere come scopo una forma di Stato meno oppressiva, ad esempio questa democratica, il cui potenziamento renda di nuovo per essi appetibile il suo esser assunta come scopo del loro agire.)

E che il *maggior* soddisfacimento dei bisogni, che cioè il *maggior* beneficio per l'uomo sia dato dal *carattere* di ogni apparato – ossia dalla situazione in cui lo scopo supremo dell'agire non è tale soddisfacimento e beneficio, ma il potenziamento dell'autentico Apparato della tecno-scienza – significa che, assumendo come scopo questo potenziamento, il logoramento e deperimento dell'uomo sono significativamente *inferiori* a quelli che si producono quando lo scopo supremo dell'agire è, invece, proprio il soddisfacimento dei bisogni e il beneficio dell'uomo.

In altri termini, il *carattere* ora indicato, che compete a ogni apparato nel cui contesto l'uomo si trova ad agire, è l'inevitabilità del processo dove il potenziamento di ciò che inizialmente può sembrare pre-parato, pre-disposto, *ad-paratum* per ottenere come scopo qualcosa d'altro da sé, cioè il soddisfacimento dei bisogni umani, è tuttavia destinato a essere o a diventare esso lo scopo di ogni predisporre, quei bisogni essendo soddisfatti in misura significativamente superiore da questo rovesciamento. Appunto per tale carattere

si è detto che l'Apparato planetario della tecno-scienza è il supremo *inveramento* dell'esser uomo.

E non solo per questo carattere, ma anche, come ho rilevato in altre occasioni, perché *quanto al suo significato fondamentale* l'esser uomo è sempre stato inteso, lungo la sua storia, come un *essere tecnico*, ossia come una forza capace di predisporre mezzi per realizzare scopi: *quanto al suo significato fondamentale*, si sta dicendo, ossia quanto al significato comune che è sotteso ai diversi e anche contrastanti significati secondo i quali l'esser uomo è stato via via interpretato (e che a volte, come ad esempio nel caso dell'uomo mistico, *sembrano* irriducibili all'uomo tecnico).

Ma l'essere una forza che coordina mezzi in vista della realizzazione di scopi è appunto l'essenza di ogni apparato e quindi, e in misura suprema, anche dell'Apparato scientifico-tecnologico – sì che quanto al suo significato fondamentale, cioè come uomo tecnico, l'esser uomo raggiunge in questo Apparato il proprio *inveramento* supremo.

E ciò va detto sebbene, *in quanto individuo funzionante come mezzo* che ha come scopo l'incremento della potenza dell'Apparato, anche l'uomo tecnico si logora e deperisce – e, certo, secondo un logoramento e deperimento significativamente inferiori a quelli che egli subisce quando l'Apparato tecnico si trova nella situazione attuale, dove esso non è ancora l'autentico Apparato planetario della tecno-scienza capace di ascoltare la voce del sottosuolo della filosofia del nostro tempo.

11
Uomo ideologico e uomo tecnico: la loro sostituibilità (e nota sulla sostituibilità della merce)

Ponendosi all'interno dell'interpretazione in cui il mondo appare, il linguaggio del mondo dice – come si è richiamato nelle pagine precedenti – che l'incremento della potenza dell'autentico Apparato planetario della tecno-scienza è destinato a diventare lo scopo dell'agire dell'uomo. Ciò *non* significa dunque che, quando tale Apparato giunge a dominare il mondo, l'uomo voglia quell'incremento per (allo scopo di) metterlo a disposizione dell'uomo.

Questa volontà si manifesta nel tempo in cui soprattutto le forze della tradizione occidentale riescono, e riusciranno ancora, a servirsi dell'Apparato della Tecnica. (Il che può accadere perché a quest'ultimo giunge ancora troppo da lontano la voce della filosofia che dice la non verità di quelle forze.) Quando giunge il tempo in cui è invece tale Apparato a dominare il mondo, cioè a servirsi, esso, di quelle forze, la volontà di incrementare la potenza dell'Apparato per metterlo a disposizione dell'uomo tramonta.

Stando a disposizione dell'uomo, l'Apparato è infatti a disposizione di quelle forze, giacché l'«uomo» è sempre determinato da esse: è l'uomo (uomo ideologico) quale resta configurato dal capitalismo o dal comunismo, dalla democrazia o dal cristianesimo, oppure è l'uomo indifferente, che si lascia trasportare dall'ideologia della decadenza prodotta dalla crisi di quelle forze – che dunque è crisi delle ideologie fondamentali. Quando l'uomo vuole il potenziamento dell'Apparato per metterselo a disposizione, questa crescente disponibilità è il crescente allargamento delle possibilità del decidere umano; ma poiché quest'ultimo si costituisce in relazione agli scopi che esso intende realizzare, gli scopi degli individui non riescono a essere autonomi e indipendenti

rispetto alle grandi prospettive e ideologie che hanno guidato e guidano il mondo, ma s'inscrivono all'interno di esse; e quindi anche gli scopi individuali sono destinati a mettersi *essi* a disposizione dell'Apparato della Tecnica. (Dove il termine «ideologia» sta a indicare quelle concezioni del mondo che, diverse dalla concezione in cui la tecnica consiste, hanno tentato di dominare e guidare la vita dell'uomo – essendo peraltro destinate alla loro subordinazione alla Tecnica.)

L'uomo tecnico è il tratto comune alle diverse forme dell'uomo ideologico. Quest'ultimo è il modo in cui è stato via via interpretato l'uomo tecnico dalle forze ideologiche, ossia dai tentativi, via via superati, di avere potenza. Quanto più la configurazione autentica dell'Apparato della Tecnica diventa dominante, tanto più, dunque, l'uomo ideologico resta logorato ed emarginato da tale dominazione. Poiché lo scopo di quest'ultima – ossia l'incremento indefinito della potenza – è il progressivo diventare scopo supremo dell'agire planetario, le forze ideologiche, e quindi l'uomo ideologico, si trasformano progressivamente, da scopi della tecnica, in mezzi della Tecnica – almeno sin tanto che la loro presenza può contribuire all'accrescimento della potenza tecnica.

Ciò significa che il loro logoramento si raddoppia: tali forze si logorano in quanto mezzi – e ciò accade anche all'individuo umano in quanto uomo tecnico –, ma si logorano anche perché, a differenza di quanto accade all'uomo tecnico, l'Apparato della Tecnica *non* è l'*inveramento* dell'uomo ideologico, ma ne è la progressiva *distruzione* e vanificazione. Si logorano cioè gli scopi di tali forze in quanto ognuna di esse intende realizzare lo scopo supremo dell'agire umano (distruggendo gli scopi alternativi) e quindi una certa forma di uomo ideologico.

Nella situazione in cui attualmente si trova, l'Apparato tecnico, senza l'uomo, non produce potenza. L'uomo è un mezzo insostituibile perché è l'ente che va trasformandosi da uomo ideologico (che nasconde in sé e domina l'uomo tecnico) in uomo tecnico che domina l'uomo ideologico. Nel tempo invece in cui questa trasformazione raggiunge il proprio

compimento, solo l'uomo tecnico rimane un mezzo insostituibile – ma con le precisazioni e la *riserva* che ora vengono prese in considerazione.

L'insostituibilità dell'uomo tecnico è unita alla continua sostituzione degli *individui* tecnici con altri individui tecnici. Insostituibile è la dimensione *generica* dell'uomo tecnico, cioè quella sostituzione continua. E d'altra parte la dimensione generica non è separabile da quella degli individui tecnici. Lungo il progressivo diventare scopo, da parte della Tecnica, l'uomo ideologico è invece progressivamente distrutto, sia come individuo sia come uomo ideologico generico. Infatti egli assume come scopo qualcosa di diverso dal potenziamento dell'Apparato, ostacola cioè tale potenziamento, e quindi è destinato a soccombere. Qualora non lo ostacoli e mostri di poter diventare un mezzo capace di favorire quel potenziamento, ciò può accadere perché ha cambiato anima e volto (così come cambia anima e volto l'etica quando le si assegna come scopo un miglior funzionamento dell'economia).

Fino a che la dimensione generica dell'uomo tecnico rimane insostituibile, essa ha il proprio inveramento (cfr. la seconda sezione del capitolo precedente) nella realizzazione dello scopo costituito dal potenziamento indefinito dell'Apparato della Tecnica – e anche l'individuo tecnico, per il tempo in cui non viene sostituito, trova il proprio inveramento in questo scopo. L'uomo tecnico, come dimensione generica inverata, appartiene allo scopo dell'Apparato.

Ma questa appartenenza *non* riproduce la situazione in cui l'insostituibilità della tecnica conduce inevitabilmente, nello stato di conflitto tra le forze che della tecnica intendono servirsi, all'occupazione, da parte di quest'ultima, dell'area occupata inizialmente dallo scopo che guida ognuna di tali forze. E dunque quell'appartenenza allo scopo dell'Apparato della Tecnica non conduce all'indebolimento e alla vanificazione dello scopo di tale Apparato, perché lo scopo dell'uomo tecnico non è diverso da quello di tale Apparato

(mentre ognuna di quelle forze, ripetiamo, ha uno scopo diverso da quello di tale Apparato – l'incremento indefinito della potenza –; e quindi per prevalere sulle altre forze è costretta a potenziare sempre più il mezzo che dovrebbe realizzare il suo scopo, fino ad assumere quell'incremento come proprio scopo, in tal modo restringendo ed emarginando sempre più lo scopo che inizialmente la definiva e organizzava).

D'altra parte (e questa è la *riserva* sopra preannunciata) già da tempo – e dunque ancora nel tempo in cui le forze ideologiche intendono servirsi della tecnica – la dimensione umana è sempre più estromessa dal sistema di mezzi che sono coinvolti nel processo produttivo. Le «macchine», si dice, sostituiscono sempre di più l'uomo. E già da tempo si delinea la possibilità che l'Apparato stesso della tecno-scienza si configuri, nel suo insieme, come qualcosa che può essere interpretato come «Coscienza», «Sistema cosciente» o «Intelligenza Artificiale», e che anzi – ora si può aggiungere – tende a configurarsi, anche in relazione al fenomeno della «globalizzazione», come Coscienza o Sistema intelligente *planetario,* tanto più potente quanto più libero da ogni forma dell'esser uomo. È la situazione in cui l'Apparato si presenta come «Anima» in modo analogo a quello in cui nel passato è stata evocata l'esistenza dell'*anima mundi* o, in seguito, della società come «volontà generale» (Rousseau), o l'esistenza dell'«Io trascendentale» e dello «Spirito» idealistico, o della società come coscienza collettiva irriducibile alla somma degli individui (Durkheim).

È, questa, la situazione in cui non si crede più che l'uomo tecnico sia insostituibile (non lo «si» crede più sia da parte dello stesso uomo tecnico, sia da parte dell'Anima dell'Apparato), anche se dovrà esser stato l'uomo tecnico ad affidare se stesso e a mettersi nelle mani dell'Apparato, *così come* nell'Apparato razionale-metafisico-teologico l'uomo, con la ragione filosofica o con la fede o con una sorta di mescolanza delle due, si affida e si mette nelle mani di Dio. In entrambi i casi l'uomo vuole che sia fatta la volontà di ciò che

di volta in volta egli crede che sia la Potenza suprema.

In entrambi i casi l'uomo rimane un *mezzo* per realizzare l'incremento della Potenza suprema – giacché, in relazione all'Apparato pre-tecnico, se non si crede che Dio abbia bisogno di esser potenziato dall'uomo, tuttavia per lo più si crede che l'uomo possa e debba potenziare la presenza di Dio *nel mondo*, e che questo sia il supremo compito umano; *così come*, in relazione all'Apparato della Tecnica (che però sia riuscito ad ascoltare la voce del sottosuolo essenziale della filosofia del nostro tempo), si crede che il compito e la *virtù etica suprema* dell'uomo siano il potenziamento indefinito di tale Apparato.

Nella situazione che si sta considerando – si è detto – l'uomo tecnico rimane un *mezzo* per realizzare questo potenziamento; ma questa non è una regressione dell'uomo tecnico allo stadio che precede il suo venir ad appartenere allo scopo dell'Apparato tecnico, perché l'uomo tecnico potrebbe decidere di mettersi nelle mani dell'Apparato solo se, da un lato, gli risultasse che con questa decisione otterrebbe un beneficio – una «felicità» – significativamente superiore a quello che otterrebbe liberandosi e uscendo dal suo ruolo di mezzo e venendo ad appartenere all'area dello scopo dell'Apparato; e, dall'altro lato, solo se l'Apparato si configurasse in modo da rendere revocabile la decisione umana di mettersi nelle sue mani – giacché se nella prospettiva razionale della tradizione filosofica ci si può mettere definitivamente nelle mani di Dio perché si crede che sia incontrovertibilmente vero che il bene dell'uomo possa esser trovato soltanto in Dio, invece nella situazione in cui la Tecnica domina il mondo l'affermazione dell'esistenza e della prosecuzione di questo dominio ha un carattere scientifico, ossia è un'ipotesi che può essere smentita da un momento all'altro. (In relazione all'interpretazione in cui appare il mondo, non è un'ipotesi che la fede nel divenire del mondo, ossia nel suo diventar altro – la fede cioè che sta alla base di ogni «sapienza umana» – sia destinata a condurre alla dominazione della Tecnica; ma, appunto, questa conseguenza dipende dall'interpretazione all'interno della quale l'uomo

crede e vive, cioè dipende da un'ipotesi.)

Nota. Oggi si sente dire, frequentemente, che l'attuale crisi economica è innanzitutto una crisi di valori. Per lo più ci si riferisce alla corruzione degli operatori economici e politici e in generale della società. (Per Nietzsche il nichilismo è il dissolversi dei valori, il loro annientarsi. Ma si può comprendere che cosa sia l'annientamento dei *valori* se non si comprende, oltre al senso del *valere*, il senso dell'annientamento e del niente?)

Si ripete anche, oggi, che l'attuale crisi economica è dovuta alla separazione prodottasi tra capitalismo finanziario e capitalismo industriale. Nella «Nota introduttiva» de *L'intima mano. Europa, filosofia, cristianesimo e destino* (E.S., Adelphi 2010) si osserva che tale separazione non è una patologia più o meno recente del capitalismo, ma gli è connaturata, perché nel capitalismo non è più lo scambio di merci a servirsi del denaro, ma il denaro a servirsi di tale scambio, e quando il profitto diventa scopo e «la merce» mezzo, «ogni mezzo è sostituibile, sì che l'unione del mezzo allo scopo è accidentale e, propriamente, è una separazione – e appunto separati sono denaro e merce» (*ibid.,* p. 12). In questo testo si aggiunge (p. 13) che «la tecnica» è invece insostituibile ed è quindi destinata a diventare essa lo scopo del profitto.

Questo discorso va però precisato: dicendo che, nel processo capitalistico, *sostituibile* non è «la merce», ma un certo tipo di merce, cosicché il denaro è separato non dalla merce in quanto tale (merce *generica*) ma dalle sue singole incarnazioni, ossia da tutti i modi concreti in cui la merce si presenta. Inoltre, se le singole merci, in quanto mezzi, si logorano, lo stesso avviene anche per la dimensione generica della merce, in quanto anch'essa è mezzo (e il logoramento del mezzo impedisce la realizzazione dello scopo). La tecnica moderna ha la funzione di rallentare ed eliminare il logoramento di quella dimensione; ma in quanto il capitalismo intende che anche la tecnica sia mezzo, anche la tecnica (e non solo quanto ai suoi fattori particolari, ma anche come

dimensione a sua volta generica) si logora, e questa volta, se il capitalismo non intende finire, deve liberare la tecnica dalla sua funzione di mezzo e sollevarla a scopo; ma compiendo questo gesto il capitalismo finisce egualmente.

12
Il cambiamento del mezzo determina il cambiamento dello scopo

Stando all'interno della logica (peraltro dominante lungo l'intera storia dell'«uomo») per la quale si crede nell'esistenza di mezzi e di scopi, allora ne segue, rimanendo appunto all'interno di tale logica (ma la conseguenza è molto meno dominante della premessa), che se attraverso uno sviluppo più o meno rapido e visibile, un'azione abbandona il proprio scopo per assumerne uno diverso – e in queste pagine si sta considerando soprattutto l'agire capitalistico –, allora essa stessa diventa qualcosa di diverso, cambia contenuti, ritmi, intensità, rilievo, configurazione. Ma un'azione include anche l'insieme di mezzi ritenuti idonei alla produzione dello scopo da essa inizialmente perseguito; oltre allo scopo che la volontà vuole realizzare e che è «idealmente presente» nell'azione, l'azione è costituita da quell'insieme di mezzi. Sì che, se un'azione abbandona il proprio scopo iniziale per assumerne uno diverso, *cambia anche il mezzo* (l'insieme di mezzi) usato per la produzione di tale scopo: anche il mezzo diventa qualcosa di diverso. Poiché un'azione è la sintesi di mezzo e scopo, il cambiamento dell'azione, conseguente al cambiamento dello scopo, non può che essere, insieme, il cambiamento del mezzo.

Ma ora si intende rilevare il processo inverso, cioè che se lungo uno sviluppo più o meno rapido e visibile è l'insieme dei mezzi che entrano a costituire un'azione a cambiare, allora cambia anche lo scopo di tale azione.

Il cambiamento dei mezzi è in molti casi determinato dall'intento di continuare a realizzare in modo più efficace, lo scopo iniziale; ma questo intento è destinato a dissolversi, perché la maggior potenza del mezzo richiede di esser guidata e regolata da uno scopo diverso e superiore a quello che, guidando e regolando il precedente e meno potente insieme di mezzi, finisce col limitare e frenare il nuovo e più potente

insieme, cioè finisce col trovarsi in contraddizione con esso. È, questo, l'ambito, peraltro più ampio, della contraddizione tra «mezzi di produzione» e «rapporti di produzione», o «rapporti sociali», considerata da Marx. È inevitabile che quando si diventa più potenti ci si propongano scopi più ampi, profondi, duraturi.

La tesi secondo la quale anche il *cambiamento* del mezzo implica il cambiamento dello scopo non smentisce la tesi, affermata nei capitoli precedenti, che la *sostituzione* dei mezzi ha la capacità di allontanare il logoramento ed esaurimento del mezzo e quindi il venir meno della realizzazione dello scopo. Non la smentisce, perché in questa *sostituzione* i mezzi sostituiti sono dello stesso tipo di quelli che li sostituiscono, hanno prestazioni ed efficacia dello stesso tipo – come appunto accade nella sostituzione dei singoli mezzi tecnici con la quale il capitalismo riesce a prolungare la realizzazione del proprio scopo e quindi può continuare a esistere. Invece quel *cambiamento* si riferisce a mezzi di tipo diverso, nel senso che il cambiamento introduce superiori prestazioni di potenza.

Appunto per questo potenziamento del mezzo, che è continuo in seguito alla conflittualità tra gli scopi, si produce il rovesciamento – avente oggi un particolare rilievo nel rapporto tra capitalismo e tecnica – dove il potenziamento, cambiando la tipologia dei mezzi, va modificando lo scopo iniziale, fino a pervenire al momento in cui il tipo di mezzi raggiunto (che peraltro è il risultato del potenziamento sviluppato per realizzare lo scopo del tipo iniziale di mezzi) diventa esso lo scopo della nuova serie di mezzi. Nel rapporto tra capitalismo e tecnica un certo stadio dello sviluppo tecnico, che dovrebbe avere come scopo il profitto privato, diventa esso lo scopo di una nuova serie di mezzi (includente lo stesso capitalismo) perché la potenza prodotta da questa serie è superiore a quella che il capitalismo gestisce: è superiore perché il potenziamento che ha come scopo l'incremento della potenza è superiore al potenziamento che ha come scopo l'incremento del profitto privato o una certa combinazione dei due incrementi.

Per quanto riguarda la minor potenza del potenziamento che ha come scopo tale combinazione, si richiami che ognuno dei due fattori da cui essa è costituita richiede che i mezzi usati per la realizzazione dell'uno siano sottratti ai mezzi per la realizzazione dell'altro, sottrazione che invece non sussiste quando lo scopo del potenziamento dei mezzi è costituito unicamente dall'incremento della potenza.

13
Connessione tra «forze produttive e rapporti di produzione» ed entificazione del niente

Per perpetuare se stessa la vita umana si serve di tecniche (apparati) sempre più potenti; ma in modo tale che, stando ai referti delle scienze dell'uomo, ben presto o addirittura sin dall'inizio la vita umana ha come scopo non semplicemente la propria sopravvivenza, ma il proprio perpetuarsi nel suo essere interpretato da forme più o meno complesse di «sapienza» intorno a essa e ai mezzi da essa usati per sopravvivere: le «sapienze» del mito (che o precedono l'avvento della filosofia o sono successive, come il cristianesimo e l'islam), della ragione filosofica e scientifica, delle tecniche della modernità, delle forze via via dominanti, quali l'Illuminismo, il capitalismo, il comunismo, la democrazia.

I mezzi per vivere non sono senz'altro riconducibili a ciò che Marx chiama «forze produttive». Se non altro perché essi, si è detto, non risultano separabili dalle *interpretazioni* all'interno e alla luce delle quali vengono usati gli strumenti («tecniche») propriamente detti (dalla pietra scheggiata al telaio, dall'uso del fuoco e dei metalli alla ruota, e così via). D'altra parte, se il poter disporre dei mezzi per vivere si costituisce all'interno del loro esser interpretati, che avvolge sia chi ne dispone sia chi gli è sottoposto, il poterne disporre dà potenza alla vita, stabilisce tra i viventi un certo ordinamento e pertanto una certa gerarchia, ossia quelli che Marx chiama «rapporti di produzione» o «rapporti sociali». La tesi marxiana che il cambiamento delle forze produttive determina il cambiamento dei rapporti di produzione è un modo circoscritto di riferirsi al tema globale per il quale (anche) il cambiamento del mezzo implica il cambiamento dello scopo.

Quando rende più potente la vita, il cambiamento del mezzo fa sì che le forze da cui è controllato abbiano la possibilità di realizzare scopi più ampi, potenti, duraturi, cioè una maggiore soddisfazione dei desideri e la capacità di soddisfare la loro

crescita, essa stessa prodotta dal potenziamento del mezzo. Quel cambiamento mette cioè in condizione di accedere a nuovi rapporti sociali. In questa situazione, il persistere dei rapporti sociali che precedono quel cambiamento, il loro non voler farsi da parte, si oppone al cambiamento, ed è necessario che gli si opponga con i mezzi controllati da tali rapporti, cioè con mezzi che hanno una potenza inferiore a quelli che hanno reso più potente la vita. Il tramonto dei vecchi rapporti di produzione e dunque dei vecchi signori della vita è pertanto inevitabile.

È, questa, l'inevitabilità che si mostra (una volta che ci si trova all'interno della *fede* nel diventar altro delle cose e nel loro divenire da altro – e questa fede è il baratro in cui l'uomo precipita da quando abita la terra) quando si sappia scendere nel sottosuolo essenziale del pensiero filosofico degli ultimi due secoli: l'*inevitabilità* del tramonto degli immutabili; la necessità che *ogni* ente (cose, situazioni, esperienze umane, stati del mondo, relazioni ecc.) esca dal non essere e vi ritorni. E il pensiero di Marx si porta nelle vicinanze di essa, sia pure in relazione a una dimensione parziale degli immutabili, quella intramondana, costituita dai rapporti di produzione. Per richiamare l'espressione presente nei miei scritti, quel tramonto è inevitabile (una volta che ci si trova all'interno della fede qui sopra indicata) perché l'affermazione dell'esistenza di un qualsiasi ente immutabile e immortale implica l'*entificazione del nulla*, ossia del non essere da cui le cose provengono e in cui ritornano. Sia pure per cenni si può chiarire nel modo seguente questo tratto del discorso. (Per la forma più ampia di tale discorso cfr. cap. 17)

Il mezzo è la forza che produce qualcosa facendolo passare dal non essere all'essere. Quando un certo assetto dei mezzi cambia venendo potenziato, i rapporti di produzione (gerarchie e ordinamenti sociali), determinati dall'assetto di mezzi che precede tale potenziamento, non intendono farsi da parte (ossia non intendono passare dall'essere al non essere). Dapprima ritengono di essere avvantaggiati dal potenziamento dei mezzi perché ritengono di continuare a esserne lo scopo.

Poi si rendono conto che il nuovo assetto dei mezzi spinge verso la realizzazione di nuovi scopi. E allora tali rapporti agiscono in modo da ostacolare l'esistenza dell'innovazione e della distruzione, ossia in modo da trattenerle entrambe nel non essere. Vogliono ostacolare il divenire: *abolendo* sia il non essere verso il quale il divenire procede facendolo diventare realtà, sia il non essere che si spalanca sotto i piedi di ciò che è vecchio, quando si procede verso ciò che è nuovo. Tale abolizione è la trasformazione del nulla in un ente.

Da un lato, infatti, quei rapporti – dove il dominio e la signoria spettano a certuni e non ad altri, a un certo ordinamento sociale e non ad altri – intendono essere definitivi e pertanto continuare a essere anche nel futuro, cioè nella dimensione che ancora non è, che ancora è un *nulla*. La loro volontà di permanere è un voler occupare e quindi *riempire* con se stessi il futuro, che peraltro è un nulla dal loro stesso punto di vista. Ma, così riempito, il futuro non è più un nulla, ma è un *ente*, qualcosa di sottoposto e di adeguantesi alla legislazione costituita da tali rapporti; sì che quel riempimento è una *entificazione del nulla*, cioè un voler identificare l'ente e il non ente.

Tuttavia questa volontà che entifica il niente non può riuscire nel proprio intento. Infatti il nuovo assetto dei mezzi – di cui quei rapporti non possono servirsi perché spinge verso nuovi e più ampi ordinamenti sociali – è più potente del vecchio assetto dei mezzi di cui quei rapporti possono servirsi; sì che la volontà di ostacolare il divenire è propriamente l'illusione di ostacolarlo imponendo la propria legislazione al non essere verso cui il divenire procede, effettivamente realizzandosi. I vecchi rapporti sociali diventano pertanto la negazione del divenire esistente e di cui quegli stessi rapporti riconoscono l'esistenza proprio perché vogliono ostacolarla – giacché non si ostacola un pericolo che non sia percepito come reale.

Dall'altro lato, i rapporti sociali che stanno per essere soppiantati dal potenziamento dei mezzi vogliono imporsi anche sul non essere da cui escono il nuovo assetto dei mezzi e

i nuovi scopi, e pertanto vogliono controllarlo, regolarlo, esserne la legge che esso deve ascoltare. Ma, così regolandolo e chiudendolo nella loro legislazione, quei rapporti lo trasformano daccapo in un ente, lo *entificano*, identificano il niente e l'ente. E nemmeno per questo lato tale identificazione può riuscire nel proprio intento: per lo stesso motivo indicato a proposito del primo lato dell'entificazione del niente. Anche per questo lato, cioè, il nuovo assetto dei mezzi essendo più potente di quello di cui i vecchi rapporti possono servirsi, la volontà di ostacolare il divenire è propriamente l'illusione di ostacolarlo.

Il divenire che potenziando i mezzi spinge verso nuovi scopi, cioè verso nuovi rapporti sociali, è un aspetto emergente del divenire del mondo, ossia della realtà che viene ritenuta la suprema evidenza; e la realtà del divenire è la realtà del processo in cui le cose escono dal niente e vi ritornano. Tale realtà non solo travolge *di fatto* i vecchi rapporti sociali e il loro porsi come scopo della produzione, ma li travolge *di diritto*, appunto perché essi sono quell'identificazione dell'ente e del niente che nessuno (né i signori né i servi – vecchi e nuovi) si propone di affermare – così come, nella storia dell'«uomo», che è la storia del «mortale», nessuno si propone di uscire dalla fede nel diventar altro (e, all'interno di quella storia, nessuno ritiene che questa fede sia una fede).

Il pensiero di Marx è guidato in modo del tutto esplicito dalle categorie fondamentali del pensiero greco, cioè dalle categorie ontologiche: *essere*, *non essere*, *ente*, *niente*, *divenire*, come divenire dell'ente dal niente e ritornarvi, *ente diveniente* ed *ente immutabile*. Come l'intera storia dell'Occidente, anche il pensiero di Marx si muove all'interno del senso che Platone conferisce alla «produzione» (*póiesis)*: «Ogni causa per la quale una qualsiasi cosa passa dal non esser ente [*ek tou me ontos*] all'esser ente [*eis to on*] è produzione» (*Convito*, 205 b-c). Dal pensiero greco Marx eredita anche il principio che il divenire dal niente non significa che, prima di essere, il diveniente sia assolutamente niente e che lo ridiventi dopo essere stato, ma significa che, prima, durante e dopo l'esser

ente, da parte del diveniente, del diveniente esiste la *materia*, e che sono le *forme* della materia a esser fatte passare dal niente all'essere, e viceversa, dalla produzione operata dall'uomo e dalla natura. Nel *Capitale* (III, VII, 1), ad esempio, viene citato il *nihil creari posse de nihilo*, «niente può esser creato dal niente», di Lucrezio, che a sua volta lo riceve dall'ontologia greca: la produzione-creazione agisce su una materia preesistente, che non è il niente; mentre un niente sono le forme delle cose prima del loro esser prodotte-create (e dopo il loro esser distrutte).

Connettere quindi il concetto marxiano di contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione al concetto di entificazione del niente non è alcunché di artificioso. E pertanto non è fuori luogo affermare, come sopra si è affermato, che il pensiero di Marx si porta *nelle vicinanze* dell'inevitabilità del tramonto degli immutabili, ossia dell'inevitabile conseguenza della fede greca nella realtà del divenire dal niente e del ritornarvi. *Nelle vicinanze*, perché quella connessione non è resa esplicita da Marx, sebbene il suo pensiero si muova all'interno di essa.

Si è anche affermato che, d'altra parte, tale vicinanza sussiste in relazione a una dimensione parziale degli immutabili, quella intramondana, dove gli immutabili sono appunto i rapporti di produzione. Cioè Marx non solo non rende esplicita quella vicinanza, ma egli considera l'inevitabilità del tramonto degli immutabili non in relazione agli immutabili in quanto tali, e dunque a ogni immutabile, ma in relazione a quei certi immutabili che sono i rapporti di produzione; dai quali il divenire delle forze produttive è ostacolato in modo analogo (e, appunto, limitato) a quello in cui l'esistenza del Dio eterno della tradizione occidentale ostacola e rende impossibile la totalità del divenire – peraltro assunta, sia dagli amici sia dai nemici di Dio, come l'originaria, suprema e innegabile evidenza.

Il luogo immutabile in cui viene evocato ogni immutabile dell'Occidente è la fede nell'esistenza di una «conoscenza

incontrovertibile [*epistéme*] della verità» (*epistéme tes alethéias*), tale da sovrastare, permanendo eternamente, il divenire del mondo. Quindi il tramonto inevitabile degli immutabili riguarda innanzitutto quel luogo. Marx lo abbandona solo parzialmente, se non altro per la sua concezione *deterministica* dello sviluppo storico, per la quale esistono nessi necessari tra le diverse fasi storiche, nessi che sono conoscibili all'interno di un sapere incontrovertibile, cioè di un'*epistéme* della verità. È innanzitutto questa forma di *epistéme* a entrare in contraddizione, cioè a rendere impossibile il divenire del mondo. Infatti essa intende essere la Legge che si impone su ogni futuro – in tal modo anticipandolo ed entificando pertanto ciò che ancora è nulla – e che conserva ogni passato, entificando ciò che ormai è nulla.

Anche l'*inevitabilità* del tramonto degli immutabili, che si mostra nel sottosuolo essenziale del pensiero filosofico degli ultimi due secoli, è un nesso necessario: tra la fede nell'esistenza del divenire e l'impossibilità che al di sopra o all'interno di esso esista qualcosa di immutabile. Ma questo è l'unico nesso necessario possibile, e anzi necessariamente richiesto, stando all'interno di quella fede. Sul fondamento della fede nel divenire, l'unica verità necessaria e incontrovertibile è la negazione di ogni verità necessaria e incontrovertibile che entifichi il nulla e renda quindi impossibile e impensabile il divenire del mondo.

14
Ancora sul logoramento del mezzo

All'interno della fede nell'esistenza del diventar altro, da parte delle cose del mondo, il mezzo è una forma di «causa» e lo scopo una forma di «effetto». Questo, anche se i concetti di «causa» («energia», «forza», «potenza», «produttività», «capacità» ecc.) ed «effetto» tendono ormai a significare, nel pensiero filosofico e scientifico, la semplice «concomitanza regolare» tra un certo fenomeno («causa») e un cert'altro fenomeno successivo («effetto») che per lo più non esiste in assenza di quel primo fenomeno. Il mezzo è una causa che si costituisce all'interno di un progetto che si propone di realizzare qualcosa che è *ultimum in executione* e che peraltro, all'interno del progetto, precede, *primum in intentione*, la propria realizzazione – e che è appunto lo scopo – che quindi, in questo senso, è la «causa» (finale), mentre il mezzo è l'«effetto».

Nonostante l'evoluzione del senso della causalità, tale evoluzione (e anzi l'evoluzione dell'intera civiltà occidentale, ormai planetaria) si colloca all'interno della dimensione *ontologica*, evocata per la prima volta e una volta per tutte dalla filosofia greca, dove il diventar altro delle cose e degli eventi del mondo è inteso come l'esser stato *nulla* e il ritornare a esser *nulla* da parte di qualche aspetto, almeno, delle cose e degli eventi; sì che il diventar altro è concepito e vissuto – anche quando non ce ne si rende conto – come un processo creativo e annientante che oggi non riguarda più soltanto qualche aspetto, ma la totalità delle cose e degli eventi.

È questo *fondo ontologico* a dar senso alle espressioni «esistere» («essere»), «non esistere ancora», «non esistere più», senza le quali i linguaggi dell'Occidente e ormai del Pianeta non potrebbero dire alcunché. E data la rilevanza che in queste pagine compete al tema del capitalismo, non è inopportuno ricordare che da quel fondo riceve senso anche la definizione proposta da Schumpeter: il capitalismo è

«distruzione creatrice». Pastore dell'Occidente, Platone definisce la «produzione» come la «causa che fa passare una qualsiasi cosa dal non essere all'essere»: «creazione»; e «distruzione» è il passaggio inverso.

L'insieme dei mezzi a disposizione di chi o di ciò che agisce (uomini e macchine) – e l'*agente* è a sua volta «causa», nel senso indicato, della produzione e predisposizione dei mezzi – è più o meno ampio. Che il mezzo, in quanto tale, si logori, si consumi, venga progressivamente indebolito fino a dissolversi significa comunque che la regolarità della «concomitanza» di cui si è detto qui sopra vien meno, si annienta progressivamente, finisce col non esistere più. E ciò implica che – *nel rovesciamento* in cui la tecnica, da mezzo di cui si servono il capitalismo e le altre forze oggi apparentemente dominanti, diventa il loro scopo – una parte dei mezzi a disposizione viene annientata per aumentare la potenza globale dell'Apparato, ossia la capacità di produrre scopi.

Alla parte che resta via via annientata appartengono (cfr. cap. 11) sia gli individui ideologici, la cui dimensione generica tende a essere a sua volta annientata, sia gli individui tecnici, la cui dimensione generica invece permane lungo la sostituzione dei suoi elementi individuali – almeno sino a quando l'uomo tecnico non venga a ritenere *più* vantaggioso per sé uscire dall'area dove lo scopo dell'Apparato della Tecnica *non* è il vantaggio dell'individuo tecnico, ma l'incremento indefinito della potenza dell'Apparato.

L'Apparato non è in grado di impedire che anche l'*agente* umano, che progetta l'incremento della potenza dell'Apparato, abbia a logorarsi e a dissolversi. Anche tale agente appartiene infatti all'insieme di mezzi coordinati a quell'incremento e destinati a dissolversi. L'agente, poi, è cioè la volontà che assume se stessa e la propria corporeità come mezzo primario per produrre tale coordinamento. Ma la permanenza della dimensione *generica* del mezzo è *indispensabile*: è necessario, come si è detto, che una parte dell'Apparato sia la quantità di potenza che è richiesta come mezzo che, consumando i propri

elementi non generici, incrementa la quantità totale della potenza.

Ne segue che non è possibile assimilare l'indispensabilità della dimensione generica del mezzo dell'Apparato all'insostituibilità della Tecnica nella situazione in cui le forze ideologiche si servono della Tecnica per realizzare i loro scopi. *Non* è cioè possibile affermare che, come l'insostituibilità della Tecnica implica, in questa situazione, che il potenziamento tecnico della potenza si liberi dal proprio ruolo di mezzo e occupi progressivamente l'area degli scopi delle forze ideologiche che di tale mezzo si servono, così l'indispensabilità della dimensione generica del mezzo si liberi dal proprio ruolo di mezzo e venga a sua volta a collocarsi nell'area inizialmente costituita dallo scopo dell'Apparato, fino a occuparla e a eliminare tale scopo.

Infatti, mentre nel rapporto tra Tecnica e forze ideologiche, il trattenersi della Tecnica alla funzione di mezzo la indebolisce, ossia indebolisce il potenziamento tecnico della potenza, indebolendo così la stessa realizzazione degli scopi di quelle forze, invece, nel rapporto tra dimensione generica del mezzo e incremento della potenza dell'Apparato, che il mezzo generico sia mezzo lo indebolisce sì e lo consuma, ma è per questo indebolimento e consumo che la quantità totale di potenza dell'Apparato viene aumentata, ossia viene rafforzata la realizzazione dello scopo primario dell'Apparato.

Inoltre, se la dimensione generica del mezzo dell'Apparato si trasferisse nell'area dello scopo di quest'ultimo, sarebbe pur sempre indispensabile la precondizione costituita da quell'ulteriore dimensione generica che sarebbe il mezzo con cui viene prodotto lo scopo costituito dalla sintesi tra lo scopo dell'Apparato e la dimensione generica del mezzo trasferitasi nell'area dello scopo dell'Apparato. Se poi tale trasferimento riguardasse anche quell'ulteriore dimensione, e così all'infinito, sì che il mezzo verrebbe allontanato all'infinito dallo scopo, cioè resterebbe soppresso e rimarrebbe una

realizzazione dello scopo senza la «causa» che lo realizza – una realizzazione impossibile, stando alla logica del mezzo e dello scopo.

15
Modi di ascoltare la voce del sottosuolo

Nel nostro tempo il *rovesciamento*, dove l'incremento della potenza diventa lo scopo di ogni agire, *si è avviato*, ma è ancora lontano dal proprio compimento. Una *lontananza* che non è dovuta soltanto alla configurazione attuale del progresso tecno-scientifico, nella quale non si sono ancora raggiunti certi risultati – giacché anche qualora essi fossero raggiunti potrebbe egualmente permanere la volontà di ognuna delle forze ideologiche tra loro in conflitto (innanzitutto la volontà del capitalismo) di servirsi della tecnica per prevalere sulle altre forze, trattenendola così nella funzione di mezzo. Per questo lato, anzi, il conflitto tra quelle forze è sotteso da una loro implicita solidarietà nell'impedire che la tecnica si liberi da quella funzione; sì che il capitalismo viene a trovarsi appoggiato dalle forme sapienziali della tradizione occidentale (come il cristianesimo, l'umanesimo e la tradizione etico-giuridico-politica, la cultura liberaldemocratica, le basi filosofiche di queste forme ecc.), che ammoniscono la tecnica di non uscire dal proprio ruolo strumentale, poiché sono esse a indicare come si deve agire e che cosa si deve produrre.

Quella lontananza è soprattutto dovuta all'incapacità della tecnica di replicare a tali ammonimenti riuscendo a mostrarne l'infondatezza, giacché una replica e confutazione siffatte costringono la razionalità tecno-scientifica a impegnarsi in un campo, innanzitutto filosofico, che oggi le è estraneo o che essa frequenta in modo inadeguato.

D'altra parte, lo sviluppo del pensiero filosofico conduce inevitabilmente a ciò che, anche in queste pagine è stato chiamato il «sottosuolo essenziale» della filosofia del nostro tempo e che, proprio in quanto *sottosuolo,* è per lo più ignoto a ogni forma della cultura contemporanea (quella filosofica compresa). Nei miei scritti è costante il riferimento al contenuto concreto di questo sottosuolo, nel quale appare, da un lato, l'*impossibilità* di ogni verità definitiva che sovrasti

l’unica verità definitiva consistente in quel «senso ontologico» del diventar altro che è stato richiamato all’inizio del precedente capitolo; e, dall’altro, appare l’*impossibilità* di ogni Realtà immutabile e di ogni Aspetto immutabile della realtà, che, in quanto tali, costituiscono il Limite oltre il quale nessun agire e nessun incremento della potenza possono spingersi.

In quel sottosuolo appare che tale Limite (o Legge inviolabile) è impossibile e che dunque l’agire tecno-scientifico può incrementare all’infinito la propria potenza. Ma sino a che la tecnica non ascolta questa voce e invece presta ascolto alle voci ideologiche – che nel loro fondo sono in gran parte affermazioni dell’esistenza di quel Limite –, la tecnica non dispone di alcuna consistente motivazione che le consenta di respingere l’ammonimento di quelle voci di non oltrepassare tale Limite (Limite che si esprime in un insieme di Limiti che si fanno valere nei vari campi del sapere e dell’agire – biologico, etico, giuridico, politico, economico ecc.).

Prestando ascolto alla voce di quel sottosuolo, e comprendendone l’irrefutabilità, la Tecnica non solo può aumentare la propria potenza, ma la può aumentare indefinitamente. Lungi dall’essere al di fuori della dimensione dell’utilità, il sottosuolo della filosofia del nostro tempo *produce* l’aumento indefinito della potenza – così come, all’inizio dell’Occidente, e anzi costituendo essa tale inizio, è l’evocazione filosofica del senso ontologico del diventar altro ad aprire il fondamento stesso e la dimensione stessa della potenza e dell’utilità; visto che ci si può proporre di trasformare il mondo solo se innanzitutto si pensa che esso sia il luogo del trasformabile e, quando si giunge a pensare che la trasformazione percorre la distanza infinita che conduce dal non essere all’essere e viceversa, la trasformabilità delle cose, e dunque la potenza sul mondo, diventa massima.

Quando sia udita e compresa dalla potenza, la voce del sottosuolo della filosofia del nostro tempo (che è peral-tro sottosuolo essenziale del nostro tempo) *produce* l’aumento indefinito della potenza stessa, appunto perché mostra

l’impossibilità di ogni Limite che la potenza, e quindi la potenza tecnica, non debba e non possa violare; e solo se si *sa* (in modo incontrovertibile) che non esiste alcun Limite siffatto si può procedere alla *realizzazione* del progetto di accrescere indefinitamente la potenza. Non esiste cioè una potenza che, finita o infinita, attenda solo di esser risvegliata da quella voce, e cioè abbia già in sé quanto le occorre per esser la potenza che essa è. Se non si *sa* di trovarsi in un frutteto non si raccoglierà mai nessun frutto; se non si *sa* di possedere denaro non lo si spenderà mai. Ignorando l’impossibilità di ogni Limite inviolabile, la tecnica non oltrepasserà mai le barriere che le voci della tradizione qualificano come Limiti inviolabili, o se le oltrepasserà avrà sempre il dubbio di trovarsi fuori strada e il dubbio farà da freno all’incremento della potenza, giacché dovrà lasciare la porta aperta alla resipiscenza e alla volontà di ritornare sui propri passi.

Ma l’impotenza non è data soltanto dall’ignorare l’impossibilità di quel Limite, ma anche dalla semplice *fede* che tale Limite *non* esista. L’indifferenza per questioni di questo tipo sta diventando l’atteggiamento prevalente nei popoli ricchi del Pianeta. E anche l’indifferenza è una fede: si crede che tali questioni non appartengano all’ambito di ciò che interessa. Ma, dopo questa, va appunto prendendo piede quell’altra forma di fede che consiste nella convinzione di capire il senso del mondo perché si sente una voce che, nonostante tale convinzione, è invece soltanto l’eco alterata dell’essenziale sottosuolo filosofico del nostro tempo. E oggi è per lo più quell’eco alterata a farsi sentire nella cultura (anche filosofica) che intende prender le distanze dalla fede religiosa. Oggi anche gli adolescenti sono capaci di dire che Dio è morto. Anch’essi ascoltano quell’eco. Quando anche la tecno-scienza lo dice in questo modo (e in questo modo lo dice di frequente) si trova daccapo a calcare quel terreno, proprio della sapienza tradizionale, che non è il suo e sul quale non sa reggersi in piedi, sì che tale sapienza può avere ancora buon gioco nel ricondurre la tecnica al suo ruolo di mezzo per realizzare gli scopi che la sapienza le indica, indicandole insieme i Limiti che essa non deve valicare. (E tuttavia che nel nostro tempo si

facciano sentire l'alterazione e l'immiserimento che son propri di quell'eco è pur sempre un modo di presentarsi di ciò che riecheggia – così come una folata di vento può essere un'avvisaglia del ciclone in arrivo.)

La distinzione tra scienza e tecnica dipende dalla concezione filosofica tradizionale della «verità», ossia dalla convinzione che esista un sapere assolutamente incontrovertibile nel quale è contemplato l'Ordinamento immutabile che governa il mondo diveniente e dal quale è guidato l'agire dell'uomo. Per lungo tempo (anche) la scienza ha attribuito a se stessa questo senso della «verità» e ha inteso la tecnica come applicazione pratica della «verità» delle scoperte scientifiche. In questa prospettiva la «verità» è il *limite* dell'agire e quindi anche dell'agire tecnico.

Ma negli ultimi due secoli questa concezione della «verità» tramonta – e si tratta del fenomeno decisivo degli ultimi due secoli –; e quindi cade anche il fondamento della distinzione tra scienza e tecnica. La scienza concepisce se stessa come sapere ipotetico-deduttivo, dove una teoria prevale su quelle antagoniste perché, in ultima istanza, possiede una maggiore capacità di trasformare il mondo secondo gli scopi dell'uomo, ossia perché è una tecnica vincente rispetto a quelle antagoniste. A maggior ragione tramonta la distinzione tra tecnica e tecnologia.

Che la scienza concepisca se stessa come sapere ipotetico-deduttivo dipende in parte da grandi fenomeni che si producono all'interno del sapere scientifico (geometrie non euclidee, tendenziale estensione del carattere statistico-probabilistico a tutte le leggi fisiche, concezione gödeliana della matematica ecc.). Ma questa autoconsapevolezza della scienza avviene all'interno del clima filosofico che negli ultimi due secoli distrugge la concezione tradizionale della «verità» e del «limite» dell'agire umano.

È cattiva filosofia quella che pretende di indicare alla scienza

e alla tecnica come devono procedere. Tuttavia, nella storia dell'Occidente, la filosofia ha preparato il terreno in cui crescono scienza e tecnica: dapprima evocando appunto la «verità» come «limite» assoluto dell'agire, e quindi anche dell'agire tecnico; poi, mostrando l'inesistenza di quel limite e rendendo pertanto *libero* l'agire scientifico-tecnologico, che dunque è sempre meno vincolato dal «diritto naturale» (che di quella «verità» è uno degli aspetti centrali), e sempre più dalle diverse configurazioni del «diritto positivo» via via stabilito dall'uomo lungo la propria storia, e quindi revisionabile.

Scienza e tecnica sono rese tanto più libere, da parte del pensiero filosofico, quanto meno esse si disinteressano di tale pensiero. L'Apparato scientifico-tecnologico è tanto più potente, cioè più libero, quanto più autenticamente conosce l'assenza di limiti al proprio dominio del mondo – quell'assenza di limiti che d'altra parte può essere solo il pensiero filosofico a portare alla luce.

Ma proprio per questa sua liberazione, l'Apparato scientifico-tecnologico planetario è destinato al dominio della terra, a diventare, *da mezzo* per realizzare gli scopi delle grandi forze della tradizione occidentale, lo *scopo* di tali forze – cioè delle forme pratico-culturali che hanno al loro centro la concezione filosofica tradizionale della «verità» –, a loro volta destinate a diventare *mezzi* per il crescente potenziamento dell'Apparato planetario della scienza e della tecnica.

Quest'intreccio tra liberazione filosofica dell'Apparato scientifico-tecnologico e destinazione di tale Apparato al dominio del mondo è la tendenza fondamentale del nostro tempo. In tale dominio consiste il «futuro della scienza».

16
Precisazioni sullo stesso tema

Oggi sono tutti capaci (tutti coloro che più o meno consapevolmente s'imbattono nelle prestazioni della tecnica) di *constatare* che la tecnica si è posta al centro della vita umana – per alcuni snaturandola, per altri favorendola. Anche là dove la «questione della tecnica» è oggetto delle forme più alte di riflessione, il prevalere della tecnica è considerato come un *fatto*: c'è, ma lo si sarebbe potuto evitare e può essere contrastato. Eppure non si tratta di un semplice fatto, ma di una forma di *destinazione*: secondo il senso che questa parola può avere all'interno delle categorie dell'Occidente, e con i chiarimenti fatti sin da *La tendenza fondamentale del nostro tempo* (cit., II, 12), nelle quali resta circoscritto il senso di tale destinazione. E quest'ultima ha il proprio fondamento nella sapienza del sottosuolo essenziale del nostro tempo: *se* riesce ad ascoltare la voce del sottosuolo essenziale, la tecnica acquista – si è visto – una potenza infinitamente superiore a quella che la tecnica può avere in quanto mezzo delle forze che se ne servono. (Quel «se» indica appunto in che senso la destinazione di cui stiamo parlando è circoscritta.)

Nella situazione conflittuale in cui tali forze si trovano, dove ognuna di esse vuole controllare una frazione dell'Apparato tecnico, la quale sia più potente di quella controllata dalle forze antagoniste, la frazione in cui si ha *fede* nell'impossibilità e inesistenza di ogni Limite inviolabile può essere più potente di quella in cui tale fede è assente e in cui la tecnica ha invece *fede* di dover essere il mezzo del quale una certa forza si serve indicandogli il Limite da non violare. Tuttavia quella fede più potente è pur sempre una *fede*, ossia qualcosa che non solo non ha il diritto, ma prima o poi è inevitabile che prenda coscienza di non avere il diritto di prevalere sulle forme di razionalità elaborate dalla tradizione occidentale, cioè sull'Apparato filosofico-teologico-ontologico che sta pur sempre alla base delle forze che oggi si servono della tecnica (giacché anche capitalismo, democrazia, comunismo,

umanesimo cristiano sono forme di tale Apparato). E proprio in quanto fede è inevitabile che sia attraversata dal dubbio e quindi dall'impotenza che esso produce.

Ma – proprio come fede e quindi dubbio, e come fede che prende coscienza del proprio esser fede – la frazione tecnica che ha quella più potente *fede* nell'inesistenza del Limite è infinitamente *meno potente* della Tecnica che *sa* ascoltare e capire la voce del sottosuolo essenziale, in cui tale inesistenza è mostrata (all'interno delle categorie ontologiche dell'Occidente) in modo *incontrovertibile*. Quest'unità di Tecnica e Filosofia del sottosuolo essenziale del nostro tempo non è quella forma di fede assediata dal dubbio e quindi erosa dall'impotenza. È la forma più alta della potenza.

Tra i vari modi in cui la tecnica può essere assunta come mezzo si fa quindi avanti quello che è costituito dalla forma più alta della potenza. La forza che assume come mezzo tale forma è quindi destinata a prevalere. E nel conflitto tra le forze è inevitabile che, per non soccombere, una di esse assuma come mezzo tale forma – è inevitabile che, nel conflitto, rendendosi disponibile il mezzo più potente ci sia una forza che decida di servirsene contro le altre. Essa prevale. Le altre sono vinte – cioè ognuna di esse perisce in quanto volontà di prevalere sulle altre.

Ma è destinata a perire *anche* quella che, decidendo di servirsi del mezzo più potente, è uscita vincente dallo scontro. Essa perisce proprio perché è vincente. Infatti riesce a vincere, da un lato, perché ha liberato dalla funzione di mezzo la frazione di tecnica di cui essa dispone e ha innalzato al rango di scopo il potenziamento di tale frazione, rinunciando così al proprio scopo originario e pertanto anche a se stessa, e quindi perisce (ma anche le forze antagoniste possono compiere tutto questo). Dall'altro lato, conseguente al primo, rinuncia a se stessa perché, muovendo dall'iniziale volontà di realizzare il proprio scopo specifico, che indica il Limite inviolabile, non solo pone come scopo il proprio mezzo, ma pone come scopo un mezzo che vuole l'oltrepassamento di ogni

Limite, e lo vuole andando oltre l'aver fede nell'inesistenza del Limite, cioè diventando cosciente dell'irrefutabilità della voce che proclama l'impossibilità del Limite. Tale forza è cioè costretta a servirsi di un mezzo radicalmente contrastante lo scopo che esso dovrebbe realizzare. Nel loro conflitto, *tutte* le forze che si servono della tecnica – sia quelle perdenti sia quella vincente – sono dunque destinate a perire.

Sino a quando la tecnica non riesce ad ascoltare autenticamente la voce del sottosuolo essenziale – la voce che peraltro si è resa disponibile all'ascolto, giacché la via che conduce al sottosuolo è percorribile –, il conflitto tra le forze non si porta oltre il livello dove una di esse rinuncia al proprio scopo, cioè a se stessa, assumendo come scopo il potenziamento di ciò che era il proprio mezzo tecnico. Questa rinuncia è possibile perché, anche se tale forza afferma di credere nell'irrefutabilità o «Verità» non smentibile dei criteri in base ai quali persegue il proprio scopo e pone un certo Limite all'agire, tuttavia il sottosuolo essenziale *mostra* che quanto la tradizione ha inteso come «Verità» è in verità una fede; e questo esser fede non può non essere in relazione con ciò che tale forza afferma come «Verità», ossia non può non farsi sentire in esso: l'esser semplice fede trapela in ciò che tale forza assume come «Verità»; e con la fede trapela il dubbio; e il dubbio apre la porta alla decisione, da parte di tale forza, di rinunciare al proprio scopo, assumendo come scopo il potenziamento di ciò che era il proprio mezzo tecnico. (Se altre forze compiono questa rinuncia, e la compiono *nello stesso modo*, esse mirano allo stesso scopo; e se ciononostante continuano a contrapporsi è inevitabile che la contrapposizione finisca con l'apparir loro del tutto immotivata e decidano quindi di fondersi in un'unica forza. Che se la rinuncia è compiuta in modo diverso o in diverse condizioni o con mezzi diversi, allora è destinata a prevalere la forza che riesce a rinunciare a se stessa nel modo più radicale.)

17
Entificazione del niente, mezzo-scopo, decisione

Nessuna delle grandi forze che si servono della tecnica intende che il proprio scopo sia provvisorio e dopo un certo tempo venga sostituito da altri: ognuna intende che esso, oltre a escludere gli scopi delle altre forze, sia *definitivo* – (anche se un amico del capitalismo, come Schumpeter, ne ha previsto, rammaricandosene, il tramonto). Definitivi, questi scopi, ognuno dei quali intende cioè durare come scopo dell'umanità intera – annientando la volontà di realizzare gli altri scopi – sino a che dura il mondo umano. Definitivi dunque, oltre a quello del capitalismo, anche gli scopi del socialismo reale nell'Unione Sovietica, della democrazia, del cristianesimo, dell'islam e di tutte le forze che non intendono separarsi dall'esistenza. Intendono essere definitive, cioè *universali*.

Questa definitività ripropone sul piano mondano la definitività di Dio e della «Verità», evocata dalla tradizione occidentale. Lo scopo definitivo si rapporta ai propri mezzi così come Dio si pone in rapporto al mondo (cfr. cap. 13). Al fondamento dell'Occidente sta la fede che le cose della natura e dell'uomo sporgono dal loro non essere, ossia dal loro esser state nulla, e dopo un soggiorno più o meno breve nell'essere ridiventano nulla: il futuro è l'ancor nulla, il passato è l'ormai nulla. La tradizione occidentale si salva dall'angoscia prodotta da questa fede affermando, con un sapere che si propone come definitivo, l'Essere immutabile, divino, definitivo, che esiste al di là del mondo diveniente e nel quale è da sempre salvato e custodito *tutto* ciò che all'uomo sta a cuore e *tutto* ciò che diviene – e che è *universale* («unità» che si rivolge «verso tutte le altre» cose, comprendendole in sé) appunto per questa sua capacità di salvare il tutto.

Tuttavia il sottosuolo essenziale del nostro tempo mostra che un sapere e un Essere siffatti sono impossibili: sono appunto la loro definitività, eternità, universalità a rendere impossibili il futuro e il passato. Infatti ciò che è definitivo non può essere

definitivo solo per un certo tempo, ma occupa la totalità del tempo, si impone su ogni tempo, e parlando a ogni tempo in modo che ogni tempo gli si adegui, è presente in ogni tempo. Ma così stando le cose il futuro non può più essere l'ancor nulla, né il passato può essere l'ormai nulla: riempiti dal definitivo, futuro e passato diventano qualcosa di pieno, cioè un contenuto esistente che dunque non può essere un nulla. Ma la nullità del futuro e del passato è condivisa anche dalla tradizione che afferma il Definitivo, l'Eterno, l'Universale; sì che la tradizione nega se stessa, nega il proprio fondamento, distrugge se stessa. Intese come provenienti dal nulla, le cose son lasciate libere di crescere in tutte le direzioni, giacché il nulla non può prestabilire alcuna via che debba esser da esse percorsa invece di altre, la via prestabilita essendo una positività, un essere che non può competere al nulla. Ma il Definitivo, l'Universale, l'Eterno sono appunto un siffatto prestabilire, una siffatta identificazione del nulla e dell'essere: entificazione del niente (cfr. cap. 13). Così parla il sottosuolo essenziale del nostro tempo.

Si è richiamato tutto questo per rilevare appunto che anche degli scopi che appartengono al mondo, e che tuttavia si presentano come *definitivi* e *universali* indossando nel mondo la veste teologica, va detto che rendono impossibile quella nullità del futuro e del passato che sta al fondamento di ogni sapere dell'Occidente, nella quale ormai crede ogni abitatore dell'Occidente e vanno sempre più credendo gli abitatori dell'intero Pianeta.

Orientando il mezzo da cui è prodotto, distogliendolo da altre direzioni e da altri scopi, fissando le regole secondo le quali il mezzo deve costituirsi e funzionare e che non devono essere trasgredite, lo scopo definitivo e universale regola infatti il *divenire* del mezzo, ossia il suo provenire dal nulla e ritornarvi; gli impedisce di crescere in tutte le direzioni che gli sono consentite dal suo provenire dal nulla, ne prestabilisce il comportamento; è l'Immutabile che, proprio perché viene in aiuto della vita per salvarla dal suo divenire e dall'angoscia dell'indecisione, orientandola, logora e annienta i mezzi con

cui intende aiutarla e salvarla – li logora e li annienta, perché logora e annienta la nullità iniziale e terminale da cui essi devono provenire e in cui devono andare, e la trasforma in un che di esistente. Inoltre lo scopo definitivo non ammette la possibilità che esso non venga realizzato, né ammette che esso si sarebbe potuto non presentare come lo scopo che dev'esser perseguito da ogni agire, restando così nella dimensione dell'idealità e dell'intenzione.

Per quanto riguarda gli scopi che non intendono essere definitivi e universali, e che d'altra parte differiscono anche dagli scopi che pur non considerandosi definitivi credono di essere insostituibili per un certo tempo limitato, va rilevato che tali scopi riconoscono all'opposto che invece di essi se ne sarebbero potuti perseguire altri e che potrebbero non realizzarsi. Proponendosi come il futuro, e in questo senso occupandolo *in intentione*, riconoscono però la propria contingenza (disposti quindi a farsi da parte e farsi sostituire) e anticipano ipoteticamente il futuro – non categoricamente, come accade con gli scopi definitivi: tentano di occuparlo riconoscendo che il tentativo può fallire, e può fallire perché la nullità del futuro non può essere anticipata categoricamente.

Tutto questo, però, va detto in relazione al tempo in cui lo scopo appare – e se ne progetta le realizzazione – prima o dopo la *decisione* di agire in un determinato modo per realizzarlo. La decisione, infatti, è la certezza che il futuro sarà determinato dall'azione che si decide di compiere (cfr. E.S., *Destino della necessità*, Adelphi 1980, XI), e anche se tale certezza è una fede, essa è una fede che ha sepolto così profondamente il dubbio che pur la attraversa, da assumere la forma dell'anticipazione categorica del futuro anche se il suo scopo non intende essere definitivo. E questo è uno dei casi più rilevanti in cui lo scopo non definitivo crede di essere insostituibile, giacché si può credere che il futuro sarà così come si decide che sia (cioè sarà così, appunto perché lo si decide) solo se si crede che lo scopo che si intende realizzare così decidendo non possa esser sostituito da altro scopo sin tanto che così si decide.

L’incremento tecnico conosce la propria ipoteticità e proprio per questo non trasforma in un essente il nulla futuro: sa di essere insostituibile proprio perché è ipotetico, anche se anche in esso si decide. Inoltre, conoscendo il sottosuolo, conosce concretamente l’intera sapienza della tradizione.

18
Duumvirato e Apparato scientifico-tecnologico

Anche gli Stati nazionali (e anche la famiglia, il clan, la tribù ecc.) sono apparati che, qualora sia esistito un iniziale tentativo degli individui di servirsi di essi per sopravvivere, hanno finito col servirsi essi degli individui, ponendosi come il loro scopo – ma andando anche incontro alla reazione delle forze che hanno via via presentato i loro scopi con il carattere della definitività, insostituibilità, universalità. Proprio perché nazionale, limitato a un certo gruppo sociale e a un certo territorio, lo Stato nazionale non può essere uno scopo che abbia quei caratteri, non può essere lo scopo dell'umanità – anche se, per restare agli ultimi due secoli, gli Stati imperialisti hanno in vari modi tentato di esserlo o di avvicinarglisi. Già per questa mancanza di universalità lo Stato nazionale resta scavalcato – prima ancora che dall'Apparato tecno-scientifico – dalle forze ideologiche i cui scopi si presentano come universali (e destinate peraltro a loro volta a essere scavalcate dalla tecnica).

Una situazione completamente nuova si è prodotta con il costituirsi di ciò che nei miei scritti ho chiamato «Duumvirato Usa-Urss», il Superstato planetario che, proprio mediante la conflittualità (la Guerra fredda) tra i duumviri, ha assicurato la pace mondiale lungo tutta la seconda metà del XX secolo. La novità di questa situazione è data fondamentalmente dalla scoperta e dal controllo dell'energia atomica, innanzitutto nel suo uso militare. E questo uso dell'energia atomica è uno dei prodotti decisivi dell'Apparato della tecno-scienza.

Se tale Apparato è frazionato, e non solo nelle grandi forze ideologiche ma anche (e intrecciato a esso) negli Stati nazionali, tuttavia quel suo culmine che è la potenza atomico-nucleare è presente soprattutto negli Stati Uniti e in Russia, erede dell'arsenale atomico sovietico. Tale potenza è presente anche in altri Stati (Cina, India, Inghilterra, Francia ecc.), ma solo Stati Uniti e Russia hanno la capacità di distruggersi a

vicenda e di distruggere ogni altro avversario, sopravvivendogli.

La situazione non è cioè sostanzialmente cambiata nemmeno dopo la fine dell'Unione Sovietica. Il controllo dell'energia atomica consente alle due frazioni eminenti dell'Apparato tecno-scientifico di difendere con la maggiore efficacia oggi possibile l'incremento della potenza perseguito in entrambe (e appunto in questa efficacia consiste la loro eminenza). Senza questa difesa la stessa debolezza economica dalla quale la Russia sta uscendo e la stessa crisi economica attuale degli Stati Uniti e del mondo occidentale nel suo insieme avrebbero un andamento e un esito radicalmente più negativi. La loro economia e l'incremento della loro potenza tecno-scientifica si troverebbero infatti pericolosamente esposti al desiderio di tutti gli altri di avvantaggiarsene, controllarli o addirittura impadronirsene. La potenza atomica militare è oggi la difesa suprema di ogni altra forma di potenza, compresa innanzitutto quella economica.

Il livello raggiunto da tale potenza nello Stato americano e in quello russo li ha resi invincibili. Per questo essi rimangono tuttora, entrambi, le due uniche superpotenze. Ma si tratta di una situazione fortemente dinamica, perché (l'ho rilevato in molte altre occasioni) la proliferazione nucleare è difficilmente arginabile e le due superpotenze sono pertanto costrette a mantenere continuamente la distanza di sicurezza che sono riuscite a porre tra sé e tutti gli altri Stati. Gli accordi stipulati tra Usa e Russia per la riduzione degli arsenali nucleari non sono il dissennato disarmo di fronte al riarmo altrui, ma sono la decisione di sbarazzarsi delle armi atomiche divenute obsolete, per concentrare la produzione del potenziale atomico su forme più efficaci di difesa e di attacco.

Anche per la necessità delle due superpotenze di mantenere continuamente quella distanza di sicurezza, l'Apparato tecnico ha come scopo l'incremento indefinito della potenza. E la capacità dell'Apparato di distruggere chi vorrebbe indebolirlo o distruggerlo appartiene all'essenza di esso. Durante la

Guerra fredda, il Duumvirato Usa-Urss è stato la prima configurazione concreta, sebbene ancora fortemente immatura, della situazione in cui l'Apparato della tecno-scienza ha assunto come scopo l'incremento indefinito della propria potenza. Per dominare il mondo, capitalismo e socialismo reale hanno certo tentato di servirsi – oltre che delle altre forme di potenza, tra cui la politica in quanto dimensione distinta dall'economia – della potenza militare e in generale dell'Apparato tecnico; ma è anche venuto in luce, soprattutto nell'Urss, che la tecnica restava indebolita dalla sua subordinazione agli scopi dell'ideologia. E restava indebolita anche dal tentativo, compiuto da quell'altra forma di ideologia che è la politica, di servirsi, nei due campi avversi, dell'Apparato tecnico-militare (oltre che dell'economia). Per vincere la Guerra fredda il capitalismo ha dovuto fare ancora una volta ricorso a forme di potenza tecnico-militare (come lo «scudo spaziale») che l'economia sovietica non era in grado di produrre; e, sia pure limitatamente a quella fase storica, affidando a tali forme il compito di uscire vincente dal conflitto, il capitalismo ha assunto come proprio scopo supremo il potenziamento della tecnica. Il socialismo reale si è dovuto addirittura dissolvere perché l'Est potesse salvare quell'insieme di potenzialità tecniche che avrebbe consentito alla nuova Russia di mantenersi concorrenziale rispetto alla potenza tecnico-militare degli Stati Uniti. È stato, questo, l'episodio più significativo che ha anticipato il dominio planetario della tecnica, cioè la sua capacità di subordinare a sé lo scontro ideologico.

Ciò significa che il prevalere degli Stati Uniti sull'Unione Sovietica è stata la vittoria dell'ideologia capitalistica su quella comunista, non la vittoria dell'apparato tecnico statunitense su quello dell'Urss. Infatti, se il fattore decisivo nella tensione tra le forze mondiali è stato ed è tuttora l'equilibrio tra il potenziale degli arsenali atomici dell'Ovest e quelli dell'Est, la vittoria degli Stati Uniti è stato il prevalere di un'ideologia su un'altra appunto perché quell'equilibrio è rimasto sostanzialmente invariato (anche se alla fine dello scontro – che peraltro ha poi continuato a riproporsi – l'economia russa

si è trovata in condizioni disastrose rispetto a quella statunitense).

Se poi si tiene presente la *risultante oggettiva* della fase che nello scontro tra capitalismo e socialismo reale *precede* il concludersi della Guerra fredda con la sconfitta del socialismo reale, in tale risultante non è prevalsa né l'una né l'altra ideologia: sono prevalsi, cioè si sono presentati come scopo supremo del Pianeta, il mantenimento e l'incremento della suprema potenza planetaria duumvirale che subordinava a sé tutte le ideologie e assicurava la pace mondiale – anticipando, sia pure in modo ancora estremamente acerbo e improprio, quella *pax technica* che la destinazione al dominio, da parte dell'*autentico* Apparato tecno-scientifico (ossia della sintesi di tecnica e di sottosuolo filosofico del nostro tempo), porta con sé.

Durante la Guerra fredda il Duumvirato ha compiuto cioè un'incursione (che oggi va riproponendosi in relazione ai due schieramenti atomici rispettivamente guidati dagli Usa e dalla Russia), nel luogo dove esso si lascia alle spalle la propria caratterizzazione politico-economica e si presenta come gestione tecno-scientifica della tecnica e della potenza atomica con cui la tecnica difende la crescita della propria potenza. Il Superstato duumvirale (non certo l'Onu) si è insieme presentato come la prima anticipazione del supremo monopolio legittimo della maggiore potenza che mai sia apparsa sulla Terra – la legittimità di tale monopolio essendo stata data dal riconoscimento mondiale che nessun'altra forza avrebbe potuto prevalere su quella duumvirale.

Che l'Apparato scientifico-tecnologico sia un mezzo nelle mani del capitalismo è uno dei fenomeni oggi più visibili; come lo è il carattere distruttivo, rispetto alla Terra, della simbiosi tra tale Apparato e il capitalismo. Non si scorge invece l'inevitabilità del processo che conduce al rovesciamento dove il capitalismo è destinato a diventare un mezzo nelle mani di tale Apparato. Oltre che dalla contraddizione relativa al contesto conflittuale – dove il capitalismo per non perire, vinto dagli avversari,

perisce, vinto dalla progressiva riduzione del proprio scopo scientifico –, il capitalismo è avvolto, tra le altre, anche dalla contraddizione (ora richiamata e a cui si rivolge *Il declino del capitalismo*, cit.) per la quale o esso non rinuncia a se stesso, e quindi alla propria distruttività, sì che distruggendo la Terra distrugge se stesso, oppure si convince del proprio carattere distruttivo e assume co-me scopo, o come parte sempre più preponderante dello scopo, la salvaguardia della Terra, mediante l'adozione di tecniche alternative, e anche in questo caso, rinunciando al proprio scopo primario o alla primarietà del proprio scopo, distrugge se stesso. La simbiosi tra capitalismo e tecnica è contraddizione.

Non esiste invece una contraddizione che avvolgerebbe in modo analogo lo stesso Apparato scientifico-tecnologico perché esso non sarebbe in grado di controllare la distruttività del proprio agire. Non si può dire cioè di tale Apparato quel che si deve dire del capitalismo (cioè che o prosegue nella sua opera distruttiva, e distruggendo la Terra distrugge se stesso, oppure si convince del proprio carattere distruttivo e quindi, per non distruggere se stesso, assume come scopo, o come parte sempre più ampia di esso, la salvaguardia della Terra, e anche in questo caso distrugge se stesso).

Questa analogia non esiste, perché la distruttività di tale Apparato sussiste *in quanto esso è mezzo* nelle mani del capitalismo, o in generale in quanto essa riguarda la gestione «ideologica» dell'Apparato (cfr. E.S., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit. II, 1). Non riguarda l'Apparato che si è emancipato o in quanto può emanciparsi dalla sua subordinazione al capitalismo o ad altra «ideologia». E, oggi come ieri, i pericoli determinati dall'uso dell'energia nucleare non riguardano la tecnica nucleare in quanto tale, ma ieri lo scontro «ideologico» tra capitalismo e comunismo, e oggi, appunto, la gestione capitalistica – o islamico-fondamentalista, o cinese, o nazionalistica, o terroristica ecc. – dell'apparato.

È una gestione *ideologica* dell'Apparato – una gestione ideologica *residuale* anche la pura volontà di una forza parziale (per quanto imponente possa essere) di far prevalere la *propria* potenza tecnica su altre potenze anche in assenza di una diversità ideologica significativa che opponga tale potenza alle altre. In questo caso, sebbene su un piano più ampio, si riproduce infatti in quell'*appropriazione* (che è *privatizzazione*) della potenza tecnica, da parte di una *frazione* dell'Apparato tecnico planetario – quella privatizzazione dell'incremento del profitto che caratterizza il capitalismo. E come il capitalismo è costretto, dalla propria forma di privatizzazione, a esser meno potente dell'Apparato tecnico il cui scopo sia invece l'incremento della potenza, così l'appropriazione-privatizzazione operata da una frazione dell'Apparato tecnico planetario (lo scopo della quale è pertanto l'incremento della potenza tecnica *circoscritta* in un certo ambito – ad esempio in uno Stato o in un gruppo di Stati – e in questo senso «privatizzata») non può che esser meno potente della volontà il cui scopo è l'incremento della potenza tecnica *in quanto tale*, ossia l'incremento *simpliciter* di essa.

Dopo la conclusione della Guerra fredda, anche la tensione tra Stati Uniti e Russia tende sempre più a diventare una contrapposizione *residuale* tra due gestioni *ideologiche* di frazioni dell'Apparato *tecnico* planetario, che si sono portate al di là del conflitto fortemente ideologico delle forze (capitalismo e comunismo) da cui quelle due frazioni erano gestite. È inevitabile che, anche quando i sistemi Usa e Russia saranno sostanzialmente simili, la loro contrapposizione abbia a prolungarsi: appunto perché per un certo tempo nessuno dei due sistemi vorrà rinunciare all'appropriazione-privatizzazione della frazione tecnica da ognuno gestita.

D'altra parte, più decresce la conflittualità ideologica, più cresce, nelle forze in conflitto, la capacità di capire che il permanere della loro conflittualità (ossia della contrapposizione *residuale* di cui si è parlato qui sopra) non fa che indebolirle. Infatti, più lo scopo delle forze in conflitto diventa lo *stesso* – cioè l'incremento indefinito della potenza –,

più esse capiscono che il permanere del loro conflitto (nella forma *residuale*) ostacola la realizzazione di tale scopo. Ciò significa che la destinazione della Tecnica al dominio è la destinazione al governo mondiale della Tecnica (in quanto capace di ascoltare la voce del sottosuolo essenziale del nostro tempo, la Tecnica destinata al dominio è cioè quella capace di tale ascolto).

Durante la Guerra fredda il Duumvirato Usa-Urss è stato una sorta di anticipazione (sebbene molto immatura) del governo mondiale della Tecnica. Ha determinato il modo di vivere dell'intero Pianeta, assicurandone per quasi mezzo secolo la pace. E si è costituito in conformità allo schema del dilemma di fondo (anche qui sopra richiamato) per il quale, nella situazione conflittuale tra le forze che si servono della tecnica, o esse si rassegnano alla sconfitta perché non potenziano il proprio strumento tecnico per lo meno nella misura in cui le forze antagoniste potenziano il proprio, oppure periscono perché, per non perire, lo potenziano o ne tutelano la permanenza fino a che l'area del loro scopo iniziale viene occupata da tale potenziamento e tutela.

A questo secondo dilemma è pervenuta l'Urss, il cui scopo iniziale era l'instaurazione del comunismo. Quando ha fatto la sua comparsa l'arma atomica – che rimane anche oggi la più potente, cioè la forma maggiore di potenza che la tecnica può sviluppare –, anche l'Urss è riuscita a costituire, ed essa sola nel mondo, un arsenale atomico equivalente rispetto a quello Usa. Per tale equipotenza, la Guerra fredda è stata il periodo in cui i duumviri hanno potenziato in modo equilibrato il proprio arsenale atomico-nucleare, e quindi è stato equilibrato anche l'indebolimento dei rispettivi scopi, dovuto a quel potenziamento.

L'equilibrio tecnico è stato rotto dalla decisione del presidente Reagan di realizzare il cosiddetto «scudo spaziale». A questo punto l'Urss non è stata più in grado di reggere il confronto e quindi, per salvare il proprio apparato tecnico, ha rinunciato al proprio scopo iniziale, ossia ha rinunciato a se

stessa. Da tempo il marxismo sovietico non si serviva più dell'Apparato scientifico-tecnologico che esso aveva inteso gestire: all'opposto, tentava di servirlo; e infine è diventato sempre più evidente che lo stava danneggiando e che, per salvarlo, si doveva metter da parte l'ideologia, farla perire. Ma con questa mossa, l'apparato tecnico dell'Est è riuscito, oggettivamente, a *mantenere* il rapporto di sostanziale equilibrio tra se stesso e l'apparato statunitense. Rinunciando al comunismo ha disincentivato infatti, all'Ovest, la volontà di realizzare il progetto dello «scudo spaziale» (già di per sé estremamente costoso e di difficile realizzazione).

Ma durante la Guerra fredda il mantenimento e la salvaguardia di quell'equilibrio sono stati lo scopo di entrambi i duumviri. Se il capitalismo avesse assunto l'equilibrio come mezzo per salvare se stesso, l'equilibrio, proprio in quanto mezzo, ne avrebbe risentito negativamente (avrebbe subìto un certo indice di logoramento): il capitalismo sarebbe caduto nelle mani dell'avversario. Lo stesso si dica dell'equilibrio, in quanto mezzo per difendere il socialismo reale. Durante la Guerra fredda, sia il capitalismo sia il socialismo reale hanno dovuto configurarsi in modo che l'equilibrio non fosse il mezzo per tenerli in vita, ma in modo che essi vivessero per salvaguardare l'equilibrio.

Ne *Il declino del capitalismo* (cit.), a proposito del carattere distruttivo della produzione capitalistica della ricchezza, si osserva che se il capitalismo, servendosi delle tecniche non inquinanti, volesse la salvaguardia della Terra per salvare se stesso, finirebbe con l'indebolire e logorare tale salvaguardia, distruggendo pertanto anche se stesso; sì che è inevitabile che finisca col voler salvaguardare la Terra per salvaguardarla, cioè assuma tale salvaguardia come scopo e non come mezzo. Analogamente, se durante la Guerra fredda i due avversari avessero voluto l'equilibrio atomico per salvaguardare se stessi, *riducendo* così a mezzo tale equilibrio, e quindi indebolendolo, ne avrebbero pregiudicato la permanenza; e pertanto quello dei due che avesse operato tale riduzione si sarebbe messo nelle mani di quello che, invece di

salvaguardare l'equilibrio per salvaguardare se stesso, avesse usato se stesso per salvaguardare l'equilibrio. Questa configurazione della Guerra fredda si è prodotta oggettivamente, ossia indipendentemente dal grado di consapevolezza che i due protagonisti possono averne avuto.

Si aggiunga che se quello dei due che, in vari modi, si fosse sottomesso all'avversario (per evitare l'apocalisse della guerra aperta) avrebbe rinunciato a se stesso, tuttavia il vincitore, che per esser tale avrebbe usato se stesso per salvaguardare l'equilibrio, avrebbe *a sua volta* rinunciato a se stesso. Ciò significa che durante la Guerra fredda lo scopo ultimo di entrambi gli avversari è stato, oggettivamente, lo stesso, ossia il mantenimento e il potenziamento di quella forma estrema dell'Apparato scientifico-tecnologico che in quel tempo era la potenza atomico-nucleare *in quanto equilibrata*; e che le due ideologie in conflitto sono state i mezzi per realizzare tale scopo. Ma questa è una sorta di anticipazione (sebbene immatura e difettosa) del governo planetario della Tecnica – dove, appunto, non accade che certe forze si servono della Tecnica, ma la Tecnica si serve di esse. (E l'inadeguatezza forse principale di tale anticipazione è stata la necessità di *equilibrare* le due frazioni contrapposte dell'Apparato tecnico – dove la contrapposizione era dovuta alla presenza dell'appropriazione-privatizzazione *residuale* sopra indicata.)

Per tale motivo si diceva sopra che la destinazione della Tecnica al dominio è la destinazione al governo mondiale della Tecnica.

La Guerra fredda della seconda metà del XX secolo si è ripresentata da qualche decennio nella forma di un Duumvirato dove Stati Uniti e Russia sono i *leader* di due gruppi di potenze atomiche. Qui l'equilibrio atomico è ancora in via di formazione e quindi è più instabile, perché se la possibilità di uno scontro atomico tra Usa e Urss era contemplata non dai diretti interessati ma solo in alcune inadeguate interpretazioni della situazione storica, invece è meno utopica la possibilità di un conflitto atomico tra membri

subordinati dei due gruppi contrapposti (per esempio tra India e Pakistan, tra Israele e Iran, o addirittura tra India e Cina). E questo nuovo equilibrio in via di formazione è reso instabile anche perché da qualche tempo Usa e Nato si propongono di riesumare il progetto dello «scudo spaziale», che incontra ovviamente l'opposizione della Russia e le sue probabili contromisure. Ma, anche in rapporto a questa riedizione del Duumvirato è inevitabile, per i motivi che sono stati indicati in queste pagine, che lo scontro si presenti come progressiva subordinazione all'incremento indefinito della potenza tecnica, da parte delle forze ideologiche che di tale potenza intendono servirsi.

L'apparato che ha come scopo l'incremento indefinito della potenza ha insieme come scopo, inevitabilmente, il controllo dei rischi e dunque del rischio di distruggere se stesso. L'equilibrio atomico sperimentato durante la Guerra fredda è appunto una forma rilevante di controllo di tale rischio. Nessun'altra forma di apparato, quella democratica compresa (e anzi quella democratica in modo particolare), può garantire un controllo del rischio, che sia maggiore del controllo garantito dall'Apparato tecno-scientifico. Nessun'etica, nessun umanesimo, nessun solidarismo, nessun'altra forza diversa dalla tecnica possono garantire il futuro del mondo: appunto perché *non* hanno come scopo ultimo l'incremento indefinito della potenza e *quindi* del controllo del rischio (e *quindi*, tra l'altro, la riduzione della scarsità dei beni): hanno un altro scopo: il loro, che per quanto alto e nobile è diverso da quell'incremento. Se poi queste forze avessero come scopo ultimo *sia* il loro specifico, *sia* quell'incremento, allora la capacità, da parte di questo tipo di forze, di controllare il rischio sarebbe pur sempre inferiore a quella di un apparato il quale, come quello della tecno-scienza, ha come scopo ultimo un incremento indefinito della potenza che non deve dividersi con quello scopo specifico il proprio rango di scopo ultimo – e quindi possiede la maggior efficacia e la maggiore capacità di controllo del rischio raggiungibili dall'agire.

D'altra parte, come il rovesciamento in cui il capitalismo

diventa mezzo per l'incremento della potenza non elimina la produzione economica, così l'incremento indefinito della potenza, perseguito dall'Apparato scientifico-tecnologico, non elimina l'etica, l'umanesimo, la solidarietà, ma se ne serve – come può servirsi della religione, dell'arte ecc. Si serve dell'uomo. Certo, l'uomo, in quanto mezzo, è qualcosa di diverso dall'uomo in quanto scopo. Ma l'uomo è un mezzo insostituibile, e la volontà di potenza non può sostituirlo. E, d'altra parte, nella civiltà e nelle culture che oggi dominano la Terra, quale sapere riesce a essere la verità incontrovertibile che impone di trattare l'uomo come fine e non come mezzo?

Secondo la scienza l'Universo è incominciato con un'immane catastrofe, il *big bang* che ha squarciato i «sovrumani silenzi», ed è terminato con un'altra non meno gigantesca catastrofe, l'entropia, la degradazione dell'energia, che a quei silenzi riconduce. Nel frattempo altre catastrofi naturali devastano l'Universo e la Terra. Tra l'una e l'altra, intervalli che all'uomo sembrano lunghissimi e nei quali, d'altra parte, altre «minori» e frequenti catastrofi si producono, che sconvolgono il Cielo e la Terra come il «diluvio universale». Il potenziale tecnico dell'uomo non è ancora in grado di fronteggiare nemmeno quelle «minori». In quanto mezzo nelle mani delle forze ideologiche, quel potenziale è invece in grado di gareggiare con la distruttività del fenomeno entropico: se scoppiasse un conflitto nucleare tra Stati Uniti e Russia la Terra sarebbe distrutta tanto quanto potrebbe essere distrutta dalla «Natura». Sul piano della distruttività, Tecnica (in quanto mezzo gestito dalle ideologie) e Natura si combattono alla pari.

Noi viviamo in uno di quegli intervalli tra catastrofi «minori», di cui si diceva. È in relazione a esso che ha senso parlare di destinazione della Tecnica al dominio del mondo e della sua capacità di tener testa alla Natura. Certo, nonostante il suo progredire verso il dominio, oggi la Tecnica è impreparata di fronte a sconvolgimenti come quelli che continuano a mettere fuori uso le opportunità offerte dalla società: un saliscendi che è presente in tutti i processi che hanno una certa durata o un certo sviluppo – nella quotazione dei titoli in borsa come in

quei sentieri di montagna che salgono verso la cima, ma che in certi tratti sono in discesa o procedono pianeggianti. La Tecnica è uno di quei sentieri.

Dire che la Natura «si ribella» ha senso solo in relazione ai progetti dell'uomo. La sua ribellione, inoltre, può essere ben più radicale di quelle a cui ci è dato assistere. A volte ci si trova di fronte ad affermazioni apparentemente inoffensive. Ad esempio questa, *princeps*, che le leggi della scienza (da cui la Tecnica è guidata) sono *ipotetiche*, cioè non sono verità assolute. Spesso gli scienziati se ne dimenticano. Ma l'ipoteticità delle leggi scientifiche significa per esempio che un corpo, abbandonato a se stesso, da un momento all'altro, invece di cadere verso il basso potrebbe andare verso l'alto. Qui la ribellione possibile della Natura è ben più radicale. La provvisorietà della destinazione della Tecnica al dominio del mondo è ancora più marcata. Ma l'ipoteticità delle leggi scientifiche significa anche che da un momento all'altro i mari potrebbero invadere le terre e gli astri del cielo scagliarsi gli uni contro gli altri. Eventi ritenuti certo altamente «improbabili» dalla scienza. Ma anche le teorie della probabilità sono ipotetiche. Potrebbero essere smentite da un momento all'altro. E non si può daccapo replicare che questa smentita è altamente improbabile.

Si fa avanti, in tutta la sua gravità, il problema della salvezza dell'uomo. Nonostante la potenza della tecnica, chi ci pensa? Quelli che si danno da fare per uscire dalle crisi economiche e politiche? A quel problema le religioni, certo, si rivolgono. Ma con la fede. E la fede è ipotetica come le leggi della scienza. Ma l'uomo è destinato ad avere a che fare soltanto con ipotesi e a soppesare soltanto con ipotesi il pericolo da cui è circondato?

Tutto questo si deve dire *sino a che si rimane all'interno* dell'orizzonte in cui sostanzialmente si mantiene l'intera «nostra» cultura. Se ci si porta al di là di esso – e la questione decisiva sta appunto nel senso di questo «al di là» e di «portarvisi» –, tutto è rimesso in discussione. A cominciare da

quel concetto di «potenza» – umana, divina, naturale – che, sia pure in modi diversi, è presente, sostanzialmente identico, nello scientismo e nella tecno-scienza, nel totalitarismo e nella democrazia, nel capitalismo e nel comunismo, nelle religioni e nell'ateismo, nella filosofia della tradizione e in quella moderna: in ogni forma che l'esser uomo ha assunto e ha evocato sin dall'inizio della sua avventura sulla Terra.

Nemmeno alla tecnica spetta infatti l'ultima parola. Nemmeno alla «natura». Tuttavia, *all'interno dello sviluppo dell'Occidente*, la tecnica è destinata a un tempo, che sta incominciando, dove l'ultima parola le spetta: nella misura in cui non è semplicemente la tecnica quale oggi viene intesa, ma, si è visto, quella che riesce a porsi in ascolto di ciò che anche in queste pagine viene chiamato il «sottosuolo» essenziale (del pensiero filosofico) del nostro tempo – dove appare l'inevitabilità del tramonto della tradizione dell'Occidente e dei suoi valori, di ogni Immutabile, di ogni Limite assoluto all'agire dell'uomo. È questo «sottosuolo» che, da un lato, *autorizza* l'Apparato scientifico-tecnologico a essere quella volontà di incremento *indefinito* della potenza, che oltrepassa ogni Limite assoluto, e che, dall'altro lato, l'Apparato deve riuscire ad ascoltare per *essere* effettivamente tale incremento. (Ma, anche, è questa unione del «sottosuolo» e della tecnica a raggiungere il culmine della *follia estrema* da cui la storia dell'uomo è guidata.)

19
Dalla politica all’economia e dall’economia alla tecnica

La volontà di portare alla luce il senso della «verità» in quanto sapere incontrovertibile – in quanto cioè *epistéme* della verità – apre la storia dell’Occidente. A partire dai Greci, essa permane lungo l’intera tradizione occidentale; anche quando la fede cristiana attribuisce al proprio contenuto quel carattere di indiscutibilità e definitività che la filosofia greca aveva attribuito all’*epistéme* della verità. L’inevitabile tramonto della volontà di verità è anche il tramonto della politica in quanto volontà di organizzare la vita della *pólis* conformemente alla verità (ed è insieme il tramonto della morale in quanto a sua volta volontà dell’individuo di adeguare alla verità la propria vita). Prima della filosofia, infatti, non è presente alcuna «politica» – se con questa parola s’intende appunto il rapporto delle comunità umane con l’*epistéme* della verità –, essendo invece presente il loro rapporto col mito, dalle cui regole esse vengono guidate.

Con tutto questo non s’intende certo affermare che lungo la tradizione dell’Occidente l’*agire* politico si sia effettivamente adeguato alla verità. Va detto piuttosto il contrario: la volontà di potenza degli individui e dei gruppi politici ha realizzato i propri scopi voltando le spalle e prevalendo su quell’altra volontà di potenza in cui la volontà di verità consiste. D’altra parte l’agire politico della tradizione appartiene alla dimensione in cui l’*epistème* della verità (e spesso con la mediazione del cristianesimo) ha fatto prevalentemente sentire, sia pure in modi molto diversi, la propria voce.

L’individuo e il gruppo politico tradizionale sono caratterizzati cioè da un’interna lacerazione e contraddizione che non poteva presentarsi nelle forme di azione «politica» che precedono la filosofia greca. Se è la «sapienza» (*sophía*) a mostrare che è da se stessa, ossia dalla «salute della mente» (*ek d’hygieías phrenon*) che proviene la potenza (*krátos*) felice,

la felicità (*ólbos*) potente della *pólis* (Eschilo, *Eumenidi*, vv. 317 sgg.; cfr. E.S., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo,* Adelphi 1989, VII, I-II), l'agire politico della tradizione crede invece, perlopiù, di ottenere la potenza felice senza dare ascolto a questa voce, che tuttavia esso sente: sì che, pur approvandola (perché non dispone ancora di una sapienza alternativa), e d'altra parte seguendo i propri impulsi e desideri, esperisce in modi diversi e con diversa intensità, la propria lacerazione e contraddizione, *tentando* peraltro di nasconderla e di far apparire il risultato della propria volontà di potenza come effetto della volontà di verità.

È appunto in relazione a questo tentativo che la politica della tradizione occidentale è (più o meno in malafede) la volontà di organizzare la vita della *pólis* conformemente al contenuto dell'*epistéme* della verità. E ben presto, dopo la situazione in cui si ricerca la verità per trovarsi veramente nella potenza felice – dopo la situazione cioè dove la verità è il mezzo e tale potenza felice è lo scopo –, ci si rende conto (Platone, Aristotele; e poi Hegel) della necessità di avere una sorta di potenza felice per poter godere la contemplazione della verità: la necessità che la *pólis* sia il mezzo il cui scopo è tale contemplazione, che viene identificata alla vera potenza felice.

Altrove ho considerato tale rovesciamento, dove la verità, da mezzo per raggiungere la felicità, diventa, appunto, lo scopo dei mezzi a disposizione dell'uomo (si veda ad esempio *Dall'Islam a Prometeo*, cit., cap. 7 – e il tema viene ripreso nel capitolo che segue). Ma anche il rapporto tra politica ed economia va incontro a un analogo rovesciamento.

È difficile pensare che prima dei Greci, quando cioè la politica è regolata dal mito, quest'ultimo, da mezzo per riuscire a sopportare la vita, abbia avuto la capacità di diventare lo scopo della vita e della produzione dei mezzi per vivere – ossia della produzione economica. Difficile, anche e proprio perché se con i Greci la verità incomincia a presentarsi non come scopo, ma come mezzo per raggiungere la vera potenza felice, ciò può dipendere appunto dall'assenza, nel tempo

prefilosofico, di una situazione in cui il mito si ponga come scopo della vita.

Ma quando la verità diventa, almeno in apparenza o nelle intenzioni per lo più non mantenute, lo scopo dell'agire politico, quest'ultimo si pone a sua volta come lo scopo della dimensione economica – che è sottovalutata dai Greci non certo perché essi non si rendano conto dell'indispensabilità dei mezzi di sussistenza, ma perché coloro che li producono sono degli «empirici» o al massimo degli «artigiani» (*empéiroi, technítai*, dice Aristotele), lontani dalla «scienza» (*epistéme*) e a maggior ragione dall'*epistéme* della verità – laddove la dimensione politica è invece in grado di porsi in rapporto all'*epistéme* e alle sue forme più alte. Nella *Repubblica* di Platone i filosofi provengono dalla classe dei guerrieri, ossia da coloro il cui *krátos* si adegua alla verità mostrata dai filosofi, e che quindi agiscono politicamente.

Oltre alla capacità di rivolgersi alla verità, la politica è infatti anche il luogo della potenza (*krátos*, appunto) e rimane a lungo (per usare in modo retroattivo le espressioni di Max Weber) il «monopolio» di essa; considerato «legittimo» nella misura in cui si adegua alla verità – ma che, appunto perché è esso a costituire il luogo della potenza, che è soprattutto militare, decide per lo più di non adeguarsi a ciò che pur gli sta dinanzi come verità. La potenza felice della politica, pertanto, non solo è lo scopo dell'economia, ma ne è anche la proprietaria. Il benessere e la felicità del «libero» e del «signore» sono gli scopi dello «schiavo» e del «servo»; e, rispetto alla potenza politico-militare, la potenza di chi lavora è inconsistente fino a che l'entità della produzione economica, di tipo prevalentemente agricolo e quindi ripetitiva, rimane costante.

Ma la conflittualità esistente tra i «signori», ossia tra i gruppi e gli individui politici, richiede che il lavoro del servo sia sempre meno ripetitivo. La dialettica hegeliana di «servo» e «signore» rileva che, proprio per servire, il servo costruisce una nuova forma di sapienza, quella che è in grado di

trasformare in modo sempre più efficace le cose del mondo, consentendo così di produrre ciò che può soddisfare il signore. Tuttavia è la conflittualità tra i «signori» a richiedere che tale trasformazione sia *sempre più* efficace e che dunque sia crescente la forma di sapienza che sa produrre tale efficacia (e che in modo rilevante è presente nell'origine della scienza e della tecnica moderne).

La crescita della sapienza del servo è anche la crescita della sua potenza (ancora Hegel) e della sua emancipazione, favorita in modo decisivo dal cristianesimo che proclama l'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio e che tra l'altro favorisce quel clima giuridico-sociale che consente al servo di diventare proprietario. Incomincia il processo che porta al rovesciamento del rapporto tra servo e signore, al processo cioè dove l'economia, da mezzo per realizzare e soddisfare la dimensione politica, diventa essa, con l'affermarsi del capitalismo, la dimensione che si serve della potenza politica per garantire ciò che si propone come il nuovo scopo della società, ossia l'incremento indefinito del profitto privato.

Tale rovesciamento è possibile perché l'economia esce dalla propria dimensione prevalentemente agricola e ripetitiva (e ne esce anche perché la tendenza ad aumentare la produzione alimentare spinge verso la produzione di mezzi che non sono cibi, ma strumenti per la produzione di cibi). Si rende cioè disponibile una maggior quantità di merci, e il produttore-gestore della ricchezza e quindi della potenza riesce a sottrarle al signore e a rivolgerle contro di lui. Da mezzo per la realizzazione e il potenziamento della dimensione politica l'economia finisce col diventare lo scopo di questa dimensione.

Decisivo, per la crescita della disponibilità di merci e per la conseguente liberazione della ricchezza-potenza del produttore, è il passaggio (indicato da Marx, ma in qualche modo anticipato dalla definizione aristotelica della crematistica) dal processo dove il denaro è un mezzo per vendere merci in cambio di altre merci al processo dove la vendita della merce è il mezzo per ottenere una quantità di

denaro maggiore di quella investita per produrre la merce venduta. In tale passaggio – dove la crescita delle merci è decisivamente accentuata dalla velocità del loro scambio, resa possibile dalla nuova funzione del denaro – il consumo della merce, da scopo, diventa mezzo e l'incremento del denaro, da mezzo, diventa scopo. È l'anticipazione più diretta (ma preceduta da tante altre) del rovesciamento in cui l'economia, dopo esser diventata lo scopo della politica, e in seguito della tecnica, finisce a sua volta col diventare il mezzo di cui la tecnica è destinata a servirsi per l'incremento della pura potenza, ossia della potenza che non è più qualificata, e quindi limitata, dal suo essere posseduta e gestita dalla dimensione politica ed economica.

E non è soltanto la nuova funzione del denaro a determinare il rovesciamento che porta al tramonto la politica in quanto scopo dell'economia. Ad esempio la forza militare è sempre meno un monopolio del signore giacché le armi da fuoco, che possono essere usate anche dal «popolo», ossia da chi lavora e le sa produrre, sono più efficaci di quelle usate dall'aristocrazia. Da tempo è inoltre venuto in chiaro che il carattere nazionale, cioè territoriale, della politica la rende indifesa rispetto al carattere internazionale dell'economia. (Questo, anche se la maggior potenza che oggi le multinazionali possono vantare rispetto agli Stati è ormai dovuta non alla forma economica con cui esse gestiscono la tecnica, ma al carattere tecnico che tale gestione va sempre più assumendo.)

Né si può ritenere che l'estremo arroccamento della politica contro il prevalere dell'economia e della tecnica siano il controllo e l'uso politico degli arsenali nucleari (e in questo caso si parla soprattutto della politica statunitense e russa). Proprio perché politici, tale controllo e tale uso non hanno un carattere scientifico. I loro criteri sono incerti, aleatori, dunque estremamente pericolosi. In questo campo l'errore produce la distruzione dell'umanità. Altrettanto incerta e aleatoria è una gestione capitalistica o comunista, daccapo non scientifica, degli arsenali nucleari. Lo scopo di queste forme di gestione

dell’energia atomica non è il puro incremento della potenza ma inquina e pertanto indebolisce tale incremento *aggiungendogli* il loro tratto specifico, ossia, appunto, il loro scopo scientifico. È probabile che già da tempo il controllo ideologico dei due maggiori arsenali nucleari (e anche di altri) sia stato sostituito da quello scientifico-tecnologico.

20
La verità come scopo

I tre capitoli iniziali del Libro primo della *Metafisica* – che introducono all'intero sviluppo di quest'opera e anzi all'intero pensiero di Aristotele – mostrano che cosa la filosofia ha inteso essere sin dai suoi inizi. Qui la filosofia parla della filosofia. E vede se stessa come il sapere che si fa innanzi dopo che l'uomo ha evocato tutte le forme di conoscenza che gli consentono di vivere, cioè servono, sono utili. Costituiscono gli *apparati*. Ma essa afferma anche di esser nata dal *thaumázein* – un verbo costruito sul sostantivo *tháuma*, che viene di solito tradotto con «meraviglia». Una parola troppo debole tuttavia – continuo a ripeterlo – per esprimere il senso tragico di *tháuma*. Che, indubbiamente, significa anche «meraviglia», ma non solo. Nell'*Odissea*, ad esempio, del ciclope Polifemo si dice che è *tháuma*; e qui la parola non indica certo la «meraviglia», ma il «mostro orrendo» che divora i compagni di Ulisse.

È comunque l'ultima parte del secondo capitolo a indicare il senso profondo di *tháuma*: vi si afferma che se la filosofia nasce da *tháuma*, e dunque da qualcosa in cui essa non è ancora presente, d'altra parte essa, facendosi innanzi, conduce «nello stato contrario» a quello iniziale (costituito appunto da *tháuma*), cioè nello stato che Aristotele qualifica come *ámeinon* (983 a 18); il latino dice, con una forma linguistica quasi identica, *amoenus*, «ameno», e qui la parola indica lo splendore del bene che, in quanto tale, si fa *amare*. Si è felici quando si è di fronte all'amabile. Va infatti tenuta presente la tesi, a prima vista sorprendente, ma che ha grande spicco nelle opere etiche di Aristotele, che la filosofia è l'attività più di ogni altra capace di render felice l'uomo.

Tutto questo spinge a concludere che se la filosofia conduce nello «stato contrario» a *tháuma*, e se è la filosofia a rendere l'uomo felice, allora *tháuma* significa innanzitutto l'*assenza della felicità*, l'assenza che gli uomini sperimentano da quando nascono, perché sin da allora imparano a conoscere il dolore, a

presentire la morte e a esser gravati dalla loro incomprensibilità. Sì che *tháuma* è innanzitutto l'*angosciato stupore* provato dall'uomo per questa sua esperienza, e solo subordinatamente *tháuma* indica quella «meraviglia» in cui sembra svaporare il senso tragico di *tháuma*.

La tesi aristotelica che è la filosofia a dare all'uomo la felicità massima consentitagli, liberandolo da *tháuma*, solo apparentemente è eccessiva. Nel capitolo secondo del Libro primo (982 b 18-19) si dice che «anche l'amante del mito [*philómythos*] è in certo qual modo filosofo [*philósophos*]; infatti il mito si forma a partire da cose che producono *tháuma* [*ek thaumasíon*]». (Che è cosa del tutto diversa dal dire che il mito «è costituito» da cose siffatte, come spesso si traduce. Infatti, poiché Aristotele sta affermando che la filosofia *libera* da *tháuma*, ora non può voler dire che il mito, essendo in certo qual modo filosofia, *è costituito* da cose che producono *tháuma*.)

E non sono soltanto il mito e la filosofia a nascere da *tháuma*, ma, sin dall'inizio, anche tutte le «arti», o «tecniche», e anche ogni conoscenza che l'uomo ha preparato per difendersi dall'orrore e dalla paura. Questo, Aristotele non lo dice in modo esplicito; sennonché lungo tutto il tempo che precede l'avvento della filosofia è il mito a guidare la vita dell'uomo e a formare l'atmosfera al cui interno vengono preparati i rimedi che le tecniche e le conoscenze rendono via via disponibili contro lo *tháuma*. Sì che il rimedio fondamentale e complessivo, evocato dall'uomo per liberarsi da *tháuma*, è costituito dal mito.

Il mito (*mýthos* significa «parola», «racconto», «annuncio») racconta da quali Potenze siano prodotti il dolore e la morte, e il mondo stesso, e insegna all'uomo come allearsi con esse. Sapendo tutto questo, e adeguando la propria vita a tale sapere, l'uomo riesce per millenni a sopportare la pena del vivere. Anche e innanzitutto il mito, pertanto, conduce l'uomo in quello «stato contrario» a *tháuma*, di cui sopra s'è detto, ossia in quella forma di felicità che *anticipa* ed è in certo qual

modo la felicità della filosofia. Appunto per questo l'uomo arcaico è *philo-m´ythos,* cioè si prende cura del mito, lo trattiene presso di sé, lo ama (tutte espressioni, quest'ultime, indicate dalla parola *philos*).

Ma tale anticipazione non elimina la differenza essenziale e incolmabile tra mito e filosofia. Nelle traduzioni si legge di solito, quando il testo greco qualifica la filosofia, che essa è la forma suprema di «sapienza» – una parola, anche questa, che non rende la forza espressiva della parola originale greca: *sophía*. *Sophía* proviene da *sophós,* che innanzitutto significa «chiaroveggente» perché a sua volta rinvia a *saphés*, in cui è difficile non vedere la parola *pháos,* «luce», preceduta dall'intensificativo *sa* e indicante in particolar modo la *luce* più splendente, quella del sole. *Sophía* è stare nella luce più splendente, non avendo alcunché che si nasconda nell'oscurità ed essendo quindi indubitabile, innegabile, *verità* incontrovertibile e suprema. *Philo-sophía* è allora aver cura per la chiarità dell'innegabile.

Ed è anche una cura inevitabile, perché se l'uomo è essenzialmente *tháuma* (e, insieme, volontà di uscire da questo stato), ossia è angoscia per il dolore e la morte, e se il mito è il primo grande tentativo di liberarsi da *tháuma*, tuttavia ciò che il mito *racconta* non si sottrae al dubbio, può essere negato, vacilla. E la posta in gioco è troppo decisiva perché sia affidata al mito la liberazione da *tháuma*. Per questa liberazione occorre che la conoscenza delle Potenze che producono il dolore, la morte, il mondo stesso e la sua configurazione, e con le quali l'uomo deve quindi allearsi, sia effettuata con quella cura per la chiarità dell'innegabile, nella quale appunto consiste la *philo-sophía.*

Essa libera da *tháuma* perché abita non l'oscurità del mito ma il risplendere della verità. Salvando con verità l'uomo dall'angosciato stupore, e quindi conducendolo «nello stato contrario», gli dà quella felicità massima che è il *vero* esser felici. E poiché la filosofia è cura per l'innegabile, essa è

epistéme, cioè «scienza» suprema. Dove anche la parola «scienza» è inadeguata, dato che *epi-stéme* nomina quello *stare* (quella *sta*-bilità) del sapere umano che sta *su* (*epi*) ciò che tenderebbe a travolgerlo, cioè sul divenire del mondo; e questa è la stabilità dell'esser felici veramente. (Aristotele chiama «cause» le Potenze dalle quali dipende la configurazione del mondo e delle quali l'uomo, per difendersi d a *tháuma*, deve tener conto alleandosi a esse. È quindi necessario che la filosofia sia conoscenza delle cause, e anzi delle cause prime di ogni realtà –, e pertanto che sia *epistéme* d e l l a *totalità* dell'essere. Il terzo capitolo del Libro primo mostra che lo è sempre stata. Ma in modo inadeguato. Aristotele si accinge allora a sollevare la filosofia alla forma che le si addice.)

Da queste premesse risulta quindi necessario che sia il *sophós* a «comandare» e non sia comandato da chi non lo è o lo è meno (982 a 17-19). Infatti una verità che sia guidata e comandata dalla non verità non è verità. Appunto per questo, come l'uomo è «libero» perché non è un mezzo per realizzare *altro* da lui, così la filosofia è sommamente «libera» perché non è un mezzo: non serve, perché se servisse sarebbe comandata e quindi distrutta dalla non verità di quel qualcosa d'*altro* a cui essa servirebbe.

Ciò significa che la filosofia non ha cura della verità allo scopo di raggiungere la felicità (altrimenti sarebbe comandata dalla volontà di esser felici e quindi sarebbe un mezzo, cioè sarebbe distrutta), ma è perché la filosofia ha come scopo la verità, cioè se stessa, che l'uomo può raggiungere la massima felicità consentitagli. La parola *philo-sophía* mostra appunto che la filosofia ha come scopo se stessa – e proprio per questo può apparire, agli occhi della tradizione dell'Occidente, come la forma più potente di rimedio contro lo *tháuma* suscitato dal mostro orrendo che attraversa la vita.

21
Il rovesciamento di mezzo e scopo e il senso radicale della conflittualità

Il rovesciamento in cui il mezzo diventa lo scopo è inevitabile perché tutte le forze che si servono di mezzi per realizzare i propri scopi sono tra loro in conflitto. (Tutte: non solo quelle che si servono della tecnica moderna.) E tale conflitto è a sua volta inevitabile perché, da quando abita la terra, l'uomo concepisce e vive le cose – quindi anche se stesso – in modo tale che *ogni cosa*, proprio in quanto così concepita e vissuta, è inevitabilmente in conflitto con altre e innanzitutto con se stessa. Ci si sta riferendo al senso *più radicale e più inesplorato* del trovarsi in conflitto: quello secondo il quale una cosa, per essere ciò che essa è, implica la distruzione di altre cose e innanzitutto di se stessa. Ci si sta riferendo d'altra parte al senso che sin dall'inizio l'uomo assegna all'*esser cosa* delle cose. (A tale senso i miei scritti si rivolgono costantemente – ma mettendolo in questione, nel senso che indicano il Contenuto capace di mettere in questione ciò che è ritenuta la più indiscutibile delle certezze e che invece è la più profonda delle follie.) Richiamiamo per cenni i motivi per i quali si sta affermando tutto questo, ossia l'implicazione tra il senso più radicale della conflittualità e il rovesciamento dove il mezzo diventa scopo.

Da quando abita la terra, l'uomo pensa (crede) che essere una cosa significhi essere un diventare altro – e pertanto un diventar altro da sé – e un esser divenuto da altro. Una cosa è ciò che si trasforma. Ma, per diventare altro, una cosa deve separarsi e strapparsi da se stessa, dal proprio esser ciò che essa è: è necessario che distrugga ciò che essa è prima di diventare altro. Se non lo distruggesse non potrebbe trasformarsi. In quanto diventare altro, la cosa è dunque in conflitto con se stessa, secondo il senso più radicale del conflitto: la distruzione. E poiché l'altro da cui la cosa è divenuta è ciò che la cosa è stata prima di diventare ciò che essa è, il suo diventare da altro è daccapo il suo separarsi e

strapparsi da ciò che essa è stata; e anche per questo la cosa è in conflitto con sé, in quel radicale senso del conflitto.

Diventando altro, inoltre, è necessario che una cosa distrugga forme, relazioni, aspetti, sostanze del luogo in cui essa irrompe diventando altro. È cioè necessario, anche qui, che essa separi e strappi quel luogo dalla configurazione che a esso compete prima di tale irruzione; ossia che lo separi e lo strappi da se stesso. Il che significa che lo stesso altro in cui la cosa si trasforma, e che appartiene a quel luogo, è invaso e dunque smembrato dalla cosa che, diventando tale altro, distrugge ciò che esso è prima del suo esser invaso e distrutto.

Da quando abita la terra l'uomo crede che la cosa sia il diventar altro (diventando da altro); ma solo con l'avvento del pensiero filosofico l'uomo incomincia a pensare che la cosa sia cio-che-è, ossia *ente*, e che il suo diventar altro sia il diventare quell'assolutamente altro che è il *niente* di qualche aspetto o della totalità di essa (e sia il diventare da quell'assolutamente altro che è il *niente* di qualche suo aspetto o della sua totalità); sì che la distruttività per la quale la cosa è in conflitto con sé e con altre cose giunge al culmine: al culmine del senso più radicale e inesplorato del conflitto in cui l'esser cosa delle cose consiste. Appunto per questo, se l'affermazione di Eraclito che la guerra è la madre di tutte le cose va rovesciata, dicendo che la cosa è la madre di tutte le guerre, tuttavia quella sentenza dice che tutte le cose sono *figlie* della guerra e in questo senso l'hanno in se stesse e la nutrono; e dunque tale sentenza rende in qualche modo esplicito il senso più profondo e inesplorato (e inesplorato proprio perché ritenuto la più indiscutibile delle certezze) che in modo per lo più implicito l'uomo assegna alla cosa da che egli abita la terra (e la abita nel suo esser separata dalla propria verità autentica, ossia dalla verità – dal Contenuto, si diceva sopra – nel cui sguardo appare la follia estrema di quel senso; che è il senso assegnato, appunto, alle cose della terra).

All'interno della fede in cui l'uomo crede in questo senso dell'esser cosa della cosa, anche l'uomo appare a se stesso

come una cosa, che però, oltre a essere una cosa come lo sono le altre, diventa altro avendo presente l'altro prima di diventarlo, e cioè volendolo, e quindi avendolo presente (dapprima «idealmente») nel suo essere lo scopo che egli vuole realizzare. L'uomo, pertanto, non è solo un diventar altro, ma un voler fare diventar altro le cose. (E non si sta dicendo che, *in verità*, voglia farle diventar altro – così come prima non si stava dicendo che *in verità* le cose diventano altro e son diventate da altro –, ma si sta dicendo che come l'uomo *crede*, *ha fede* che le cose divengano altro e da altro divengano, così *crede, ha fede* che quella cosa che egli è sia un voler far diventar altro le cose; e ben presto estende questa fede alla fede in una suprema potenza, «divina», che ha la capacità di farle diventar altro in un modo che a lui non è consentito.)

Ma ogni individuo vede anche (crede di vedere) che gli altri individui vogliono diversamente da lui (vogliono far diventare altro le cose in modo diverso dal suo: vogliono la realizzazione di cose diverse da quelle che egli vuole realizzare), sì che per volere ciò che egli vuole è necessario che egli voglia insieme far diventar altro il volere altrui, cioè farlo diventare simile o identico al proprio. Ma volerlo far diventar altro è volerne la distruzione e – stando al culmine del senso più radicale della distruzione-conflittualità – è volerne l'annientamento. Una volontà, questa, che sussiste nonostante e al di là di ogni intenzione di amore per il prossimo o di mascheramento della propria e altrui distruttività.

D'altra parte, vedendo (credendo di vedere) che la diversità del volere altrui rispetto al proprio continua a riproporsi, è necessario che il singolo voglia anche continuare a volere la distruzione e l'annientamento dell'altrui volere, ossia voglia anche far diventar altro il *proprio* volere, pertanto distruggendolo e annientandolo via via; e insieme assumendo ogni nuovo volere (quello cioè che si presenta nel suo voler continuare a volere) come il *proprio*, sì che il vecchio o precedente volere invade, smembra, distrugge il nuovo, ossia ne distrugge l'alterità e novità.

La volontà è, *in quanto tale* (e dunque non in quanto volontà «cattiva»), distruzione e autodistruzione: nel senso che l'uomo – credendo che l'esser cosa sia il diventar altro e credendo di esser la cosa che è capace, volendo, di far diventar altro le cose – *crede* in qualcosa che, al di là di ogni sua intenzione di essere produttivo e creativo, cioè al di là di ogni «volontà di potenza», è distruzione ed è la sua autodistruzione. La tecnica moderna è la suprema forma di volontà di potenza ed è *destinata* a subordinare a sé ogni altra forma di volontà di potenza, quindi anche quelle che oggi credono ancora di potersi servire di essa per realizzare i loro scopi; ma proprio per questo la tecnica moderna è anche la suprema forma di distruzione e di autodistruzione, cioè di conflittualità. Quella dell'uomo è la storia della progressiva coerenza e del progressivo rigore della Follia estrema.

Ma qui l'intento era solo di mostrare che il rovesciamento in cui il mezzo diventa lo scopo – e dove dunque la tecnica, la «verità» (cap. 20), l'economia (cap. 19), e ogni apparato, da mezzi diventano scopi – è inevitabile, ossia è un *destino*, perché le forze che si servono di mezzi per realizzare i loro scopi, essendo tra di loro in conflitto, e nella più radicale delle conflittualità, sono costrette, per prevalere, a potenziare sempre di più i loro mezzi fino ad assumere come scopo tale potenziamento. Proprio nel loro e per il loro prevalere, devono dunque rinunciare agli scopi per i quali combattono, ossia devono rinunciare a se stesse. Distruggono pertanto se stesse anche per questo motivo – oltre che per quello, qui sopra indicato, costituito dal loro esser volontà di far diventar altro le cose e se stesse.

22
Contraddizione e previsione

Per quanto riguarda il rovesciamento della «verità» della tradizione occidentale – nel quale la «verità» diventa, da mezzo per essere felici, lo scopo dello stato in cui una certa forma di benessere o di felicità è il mezzo per raggiungere la verità, ossia la vera felicità – il *conflitto* di cui si parla nel capitolo precedente è, appunto, tra la volontà che vuole la verità allo scopo di essere felice (secondo la felicità che, essendo scopo, è esterna al mezzo, e dunque è non verità) e la volontà che vuole una certa forma di felicità allo scopo di conoscere la verità, della quale è conseguenza la vera felicità.

Riguardo al rovesciamento in cui l'economia, da mezzo della politica ne diventa lo scopo, il conflitto sussiste tra le volontà delle diverse forze politiche, ognuna delle quali, per prevalere sulle altre, deve potenziare sempre di più i mezzi economici da essa gestiti. E – come appunto si sta mettendo in risalto in queste pagine – nel rovesciamento relativo alle volontà delle diverse forze (capitalismo, comunismo cinese, democrazia, islam, cristianesimo), che oggi credono ancora di potersi servire della tecnica (e l'Urss lo credeva fino a ieri), il conflitto sussiste tra queste volontà.

Il conflitto è *contraddizione*. È il *contraddirsi* di un certo stato di cose che si manifesta: uno stato del mondo sensibile, della mente che vuole, di una certa situazione storica. L'unità in cui pur sempre si costituisce il conflitto del-le volontà è cioè una situazione unitaria al cui interno ogni volontà vuole peraltro qualcosa che è in contraddizione con ciò che è voluto dalle altre. Il senso della contraddizione è connesso, nei miei scritti, alla *distinzione* tra «contraddizione» e «contraddittorietà» (è uno dei loro temi centrali). La contraddittorietà è l'impossibile; la contraddizione è il credere in qualcosa che è contraddittorio ma che non appare come tale a chi crede in quel qualcosa. A proposito della «tendenza», nel nostro tempo, alla dominazione della tecnica, ne *La tendenza*

fondamentale del nostro tempo (cit., II, 4 – e qui mi limito ad aggiungere il rinvio a *La bilancia. Pensieri sul nostro tempo,* Rizzoli 1992, IV) si dice che «la contraddizione […], pur essendo condizione necessaria non è però condizione sufficiente affinché si costituisca una tendenza. La contraddizione, come tale, non indica infatti incontrovertibilmente in quale direzione essa resti tolta, ossia *non indica* quale dei suoi due elementi costitutivi abbia la prevalenza». Qui si parla della contraddizione «*come tale*».

Tuttavia, ora, va rilevato che, in quanto la contraddizione è il conflitto tra le volontà (e ogni contraddizione è un conflitto anche quando essa si costituisce all'interno di un'unica volontà), e poiché tale conflitto spinge «necessariamente» al rovesciamento dove il mezzo di cui la volontà si serve ne diventa lo scopo, allora il mostrarsi della contraddizione, intesa non come separata, ma come unita a questo rovesciamento, *indica* «incontrovertibilmente» in quale direzione essa resta tolta, ossia nella direzione dove, dei suoi due elementi, prevale quello che, in tale rovesciamento, da mezzo diventa scopo. Anche qui, si tratta della «necessità» e «incontrovertibilità» che appaiono all'inter-no della fede nel diventar altro delle cose – soltanto all'interno della quale appare peraltro la fede nell'esistenza del volere –, la fede che innanzitutto è posseduta da chi vuole (cfr. E.S., *Destino della necessità*, cit.).

Nell'apparire del mondo, *quale si costituisce all'interno della fede nel diventar altro delle cose*, la negazione della contraddizione è dunque il fondamento del loro diventar altro e quindi del movimento storico; sì che l'apparire del conflitto, cioè della contraddizione, tra le forze che oggi intendono servirsi della tecnica come mezzo, è la forma più potente di *previsione del futuro del mondo*: la previsione, appunto, dove la tecnica è *destinata* a diventare, da mezzo, lo scopo di ogni agire dell'uomo, e quindi anche lo scopo di tali forze, qualora esse permangano dopo questo rovesciamento. La «destinazione» è la «necessità» che la negazione della contraddizione non rimanga una coscienza «vera» di diritto, che però tollera accanto a sé il permanere di fatto della foglia

secca della contraddizione; ma è la «necessità» che tale coscienza sia seguita dalla folata che stacca le foglie secche dal ramo. Con l'affermazione di tale «necessità» va integrato quanto, a proposito della «destinazione», si rileva ne *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit., II, 12 – ma va anche ribadito che la «necessità» e la «verità» di cui si sta parlando sono quelle che si costituiscono all'interno della storia dell'Occidente, ossia del luogo che viene aperto dal sopraggiungere della fede nel diventar altro.

In questo senso (cioè *all'interno* di tale fede) si può dire che riacquisti valore la tesi hegeliana (e marxiana) che la storia è lo sviluppo della «ragione» – ossia della negazione della contraddizione. Ma con questa essenziale differenza: che qualcosa come «ragione» appartiene e anzi costituisce la storia dell'Occidente, e che il culmine della «ragione» non è lo «spirito assoluto» hegeliano (e nemmeno la marxiana «società senza classi»), ma la civiltà della tecnica. La quale non è, a sua volta, l'ultima parola della storia, perché è *destinata* a mostrare a sua volta il proprio esser contraddizione e dunque a essere oltrepassata da qualcosa che conduce oltre di essa (cfr. E.S., *Oltrepassare*, Adelphi 2007, X, II-III) secondo un significato della *destinazione* (e della negazione della contraddizione) che è però abissalmente diverso da quello che si costituisce all'interno della fede nel diventar altro e quindi non può apparire all'interno di questa fede.

La storia dell'Occidente è storia della «ragione», *ossia* della fede nell'esistenza del diventar altro, *inteso in senso ontologico* (diventare, da niente, ente; e da ente, niente). Dunque è storia della negazione della contraddizione, *in quanto tale negazione si manifesta all'interno di quella fede*. Nonostante ogni critica che lungo la storia dell'Occidente è stata rivolta al «principio di non contraddizione», questo principio è affermato infatti, più o meno esplicitamente, da *tutti* gli abitatori di tale storia: poiché quest'ultima si sviluppa come fede nel diventar altro della cosa in quanto ente, aver questa fede significa *differenziare* l'*inizio* (del diventar altro) dall'*altro* a cui il diventar altro conduce; ma questo

differenziare è la negazione della contraddizione che si costituisce qualora si affermi che il qualcosa in cui consiste l'inizio è identico a quel proprio altro che è il risultato del divenire – ossia questo differenziare è un equivalente del «principio di non contraddizione». Affermare l'identità tra l'inizio e l'altro a cui l'uscire dall'inizio conduce significa negare il diventar altro delle cose. (E poiché la «mentalità primitiva» è la forma aurorale della dimensione preontologica del diventar altro, anche di tale mentalità si deve *escludere* che essa sia una forma inconsapevole di negazione di quel principio.)

Si aggiunga che se, nonostante ogni apparenza in senso contrario, la fede nel diventar altro è essenzialmente unita al «principio di non contraddizione», questa unione sussi-ste non solo perché è «necessario» che nel diventar altro l'inizio non sia il risultato del diventare, ma anche perché, nella forma coerente di questa fede, ogni ente è un divenuto e un diveniente, e quindi ogni ente è tale che l'inizio del suo diventare è «necessariamente» diverso da ciò che esso diventa. Se poi si nega che un ente sia altro dagli altri enti, si nega che il divenire sia il divenire *del molteplice* (ossia della molteplicità di enti che costituiscono il mondo), cioè si nega ciò che nella fede del diventar altro è posto come la suprema e originaria «evidenza»; sì che è questa «evidenza» a richiedere che ogni ente sia altro dagli altri – richiesta in cui consiste una delle formulazioni primarie del «principio di non contraddizione».

Gli abitatori della storia dell'Occidente non possono sapere di essere, proprio in quanto abitatori della «ragione», abitatori della Follia estrema – giacché la Follia estrema è la fede in quella forma della «non contraddizione» (ossia di ciò che *vorrebbe* essere *non* contraddizione) che è, appunto, il contraddittorio diventar altro delle cose. Ma questo è il tema più alto, che indica il *futuro del mondo* che sta già da sempre *al di là* del «futuro del mondo» che queste pagine mettono prevalentemente in risalto e che, come civiltà della tecnica, è il culmine della «ragione» dell'Occidente. È il tema della non-

Follia, ossia del Luogo sul cui fondamento è necessario affermare che la fede nel diventar altro è la Follia estrema. Tale luogo sta al centro o sullo sfondo di tutti i miei scritti.

La «destinazione» alla civiltà della tecnica appare all'interno della fede nel diventar altro (e, come sopra si è accennato, vi appare lasciando al di fuori di sé il senso che alla *destinazion*e compete in quanto essa appare invece nella non-Follia). Tale «destinazione» è la forma suprema di *previsione* all'interno di quella fede. *Non* è la previsione scientifica. La scienza, ancora si disinteressa della previsione che è fondata sulla negazione della contraddizione costituita dal conflitto tra le diverse volontà. Ma la tecnica diventa il culmine della «ragione» dell'Occidente solo in quanto, *all'interno* della fede nel diventar altro, presta ascolto alla voce del sottosuolo essenziale della filosofia del nostro tempo (cfr. cap. 17). Tale sottosuolo dice infatti l'impossibilità di ogni immutabile, e ne *prevede* il tramonto, cioè prevede il tramonto della fede nell'esistenza di Limiti inviolabili all'agire e quindi a quella forma estrema dell'agire che è la tecnica. E solo quando la tecnica sente la voce che annuncia quel tramonto, solo allora essa diventa «realmente» capace di progettare il superamento di ogni Limite e di avviarsi lungo questa strada – solo allora la tecnica acquista cioè la potenza che la rende più potente di ogni forza, ossia di ogni tecnica che assume l'adeguazione a quei Limiti come proprio scopo.

23
Differenza delle forze tra loro in contraddizione e previsione

Il manifestarsi di una contraddizione è il manifestarsi di un conflitto, e viceversa. Se un qualsiasi sistema (o parte di un sistema) sociale contiene un conflitto, allora il conflitto si costituisce tra forze coscienti e pertanto è una contraddizione perché ognuna delle due forze in conflitto ha uno scopo opposto a quello dell'altra. Tali forze sono coscienti, ma possono non essere consapevoli del conflitto che le oppone l'una all'altra e della contraddizione che tende a tenerle unite e in cui possono credere (entrambe o una di esse) di coesistere – o possono esserne parzialmente o progressivamente (ma anche regressivamente) consapevoli. La consapevolezza del loro essere in conflitto ne accelera d'altra parte la risoluzione dove una delle due prevale sull'altra.

Kant distingue l'opposizione, o conflitto «senza contraddizione», dalla «contraddizione logica», ossia dalla contraddizione il cui contenuto, come si è detto nel capitolo precedente, è qualcosa di contraddittorio. Per quanto riguarda l'opposizione «senza contraddizione» (o «opposizione reale»), Kant introduce esempi come quello dell'opposizione tra due forze *fisiche* uguali che agiscono sullo stesso corpo in direzioni opposte – ma che, appunto, sono prive di coscienza. Sì che il loro conflitto non è una contraddizione (la contrad-*dizione* essendo, appunto, *dizione*, ossia qualcosa che appartiene al dire e quindi alla sperimentazione e manifestazione, alla coscienza di ciò che è detto). Ma, come si è detto qui sopra, il conflitto-opposizione tra forze coscienti è contraddizione (cfr. E.S., *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Armando 1978, ed. Rizzoli 2009, cap. 2 «Tramonto del marxismo»).

Tra le contraddizioni del sistema sociale in cui il capitalismo consiste (cfr. E.S., *Il declino del capitalismo*, cit.) si è richiamata la contraddizione tra la volontà capitalistica di

perpetuare la scarsità relativa delle merci e la volontà tecnologica – che è propria del mezzo di cui la volontà capitalistica si serve – di incrementare all'infinito la potenza e quindi di ridurre e al limite eliminare quella forma di impotenza che è scarsità (cfr. cap. 9).

Per questa sua contraddizione, come per le altre (e ciò accade per ogni altra contraddizione tra forze coscienti), il capitalismo è un sistema *instabile*, perché ognuna delle due forze opposte da cui tale contraddizione è costituita *tende* a prevalere sull'altra e quindi a distruggere l'equilibrio che quel sistema e pertanto quella contraddizione secondo la quale tale sistema si costituisce *tendono* invece a mantenere e a prolungare. E tutto ciò accade per ogni altra contraddizione del sistema capitalistico; ad esempio per la contraddizione tra la volontà capitalistica di potenziare il proprio scopo assumendo come mezzo la tecnica e l'inevitabile logoramento della tecnica in quanto mezzo, logoramento che la stessa realizzazione dello scopo del capitalismo, prima o poi, non può non subire.

Ma è impossibile che le due forze opposte da cui ogni contraddizione del sistema capitalistico è costituita siano *egualmente* potenti, tali cioè da riuscire a mantenere indefinitamente l'equilibrio a cui tende il sistema (cioè le contraddizioni secondo cui esso si struttura). L'impossibilità della loro equipotenza è dovuta innanzitutto alla loro diversità, cioè alla necessità che l'una non sia l'altra. L'equipotenza di due forze *fisiche* a cui si riferisce Kant è un'astrazione che non esprime qualcosa di «reale» (qualcosa che sia «reale» dal punto di vista della fisica) ma è un postulato logico-matematico a cui sul piano fisico-reale corrisponde un'approssimazione più o meno lontana dall'equipotenza – e tuttavia in qualche modo sufficiente dal punto di vista operativo. Ma se le forze sono *due,* cioè diverse l'una dall'altra, la loro equipotenza sarà sempre relativa.

Le due forze opposte della contraddizione, poi, sono diverse anche perché (oltre alla necessità che l'una non sia l'altra)

producono effetti opposti, ed è impossibile (mantenendo il discorso all'interno delle categorie dominanti, e innanzitutto all'interno della fede nel diventar altro delle cose) che la stessa forza produca effetti opposti.

Le forze di cui si sta parlando, infatti, sono *potenze in atto*, ognuna di esse non è cioè «potenza» intesa come capacità di produrre effetti opposti che però non ha ancora prodotto e che potrebbe non produrre; e pertanto intesa aristotelicamente come contrapposta all'«atto», ossia come ciò a cui Heisenberg riconduce il proprio concetto di «onda di probabilità». (In E.S., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi 2005, Parte prima, V, si mostra la contraddittorietà della «potenza» così intesa. E d'altra parte, come unità delle due potenze *in atto* – come volontà di tenerle unite – la contraddizione è contraddizione anche per Aristotele.)

Ad esempio, in quanto potenza in atto, quella di perpetuare la scarsità delle merci è una volontà che, *in quanto tale*, produce scarsità e non produce l'opposto della scarsità (il che va detto, anche se tale volontà, *in quanto si serve della tecnica come mezzo* – e dunque *non* in quanto tale, in quanto cioè tale volontà ha come scopo la produzione della scarsità –, produce l'opposto della scarsità). E, *in quanto tale*, la volontà tecnica di incrementare la potenza, riducendo pertanto la scarsità, vuole questa riduzione, non vuole il mantenimento della scarsità.

Poiché sono diverse, le due forze della contraddizione secondo cui si struttura un sistema sociale hanno una potenza diversa, cioè una diversa capacità di realizzare i propri scopi. È pertanto «necessario» che una delle due abbia una potenza maggiore dell'altra.

Ciò significa che, essendo l'una l'opposto dell'altra, quella più potente prevale sull'altra, cioè in qualche modo e in qualche misura subordina ai propri gli scopi dell'altra. È più potente appunto *perché* prevale sull'altra. E, poiché sono tra loro opposte, è «inevitabile» che la più potente, continuando a

esistere, riduca progressivamente la potenza dell'altra: essendo riuscita a prevalere si trova di fronte a una potenza decrescente e quindi sempre più incapace di impedire che i propri scopi siano completamente subordinati a quelli della forza più potente. Essendo diverse è cioè «necessario» che l'opposizione delle due forze della contraddizione conduca al prevalere della più potente e dunque a una situazione storica che è il risolvimento e il toglimento della contraddizione.

Si può obiettare che con quest'argomentazione non si può escludere che la forza perdente riceva in qualche modo un aiuto tale che le consenta di contenere l'avanzata dell'antagonista e quindi o consenta alla contraddizione di sopravvivere e perpetuarsi, oppure conduca a un toglimento della contraddizione nel quale a soccombere sia la forza che in un primo tempo era riuscita a prevalere. Ma se quell'aiuto è il manifestarsi di una potenza che la forza soccombente conteneva già in sé, il prevalere dell'altra forza è allora provvisorio e quindi apparente, e la forza più potente è in realtà quella che in un primo momento sembrava soccombere. Che, se quell'aiuto proviene da una potenza esterna alla forza dapprima perdente, allora è l'unità di quest'ultima e di tale potenza a costituire l'autentica forza opposta a quella inizialmente e apparentemente vincente, giacché se quella potenza è un aiuto alla forza che è opposta all'altra, anche tale aiuto è opposto all'altra. Dell'unità delle due forze opposte a quell'altra va allora ripetuto che, essendo essa la forza più potente, è «necessario» che si pervenga a una situazione storica in cui la contraddizione è tolta col prevalere di tale unità.

Conoscendo l'esistenza di una contraddizione tra forze coscienti si è dunque in grado di *prevedere* uno stato del mondo in cui la contraddizione sarà tolta. Se poi si conosce anche quale delle forze opposte è più potente, si è anche in grado di *prevedere* che quello stato del mondo sarà il prevalere di tale forza. Ma nell'esempio sopra scelto, riguardante la contraddizione relativa alla scarsità delle merci, si è in grado di sapere che, nel tempo del tramonto di ogni

epistéme della verità, la tecnica, in quanto avente come scopo l'incremento della potenza, è più potente del capitalismo che invece si serve della potenza della tecnica (in tal modo logorandola e riducendola) per incrementare il profitto privato.

E ciò va detto di tutte le forze che per realizzare i loro scopi si servono della tecnica guidata dalla scienza moderna. Infatti sono tutte in contraddizione col mezzo di cui si servono. Sia perché, assumendo come mezzo la tecnica, logorano e indeboliscono ciò che deve realizzare i loro scopi; sia perché ognuno di questi scopi, che esclude tutti gli altri, è opposto a quello non escludente della tecnica, cioè l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi.

La tecnica si trova cioè nella condizione della forza che, inizialmente perdente (appunto perché assunta come mezzo dalle altre forze), va mostrandosi solo apparentemente perdente e dunque destinata a prevalere sulle forze opposte con cui è in contraddizione.

Nella contraddizione tra ognuna di queste forze e la tecnica, di cui ognuna si serve come mezzo (ma esse sono in contraddizione anche tra loro e ognuna di esse «tende» a subordinare a sé le altre), ognuna di esse va distruggendo il proprio mezzo anche se nessuna intende distruggerlo. Sì che, stando all'esempio della scarsità nel rapporto capitalismo-tecnica, il capitalismo non si propone di distruggere il proprio mezzo in quanto mezzo ma di distruggerlo in quanto potenza capace di eliminare la scarsità (si propone cioè di limitare tale potenza – e la riduce anche per il fatto di assumerla come mezzo).

Poiché le norme giuridiche di una società sono il risultato del conflitto tra le forze sociali per il controllo del potere, nelle società dove il capitalismo è la forza che attualmente prevale sulle altre (anche se sta andando verso il tramonto) – e dunque, innanzitutto, nelle democrazie parlamentari del mondo occidentale – il diritto esprime soprattutto la volontà

capitalistica di controllare la società, sia pure temperata dalle norme con cui le altre forze (ad esempio di ispirazione cristiana o democratica) tentano di limitare il suo intento di porre il profitto privato come scopo dell'intera società. Soprattutto nel mondo occidentale il diritto contiene le norme che, appunto, promuovono e tutelano la configurazione capitalistica dell'economia e della società. (Per la Costituzione italiana si vedano ad esempio gli articoli 42 e 47.)

I motivi che mostrano la progressiva subordinazione alla tecnica da parte del capitalismo (e delle altre forze che si servono della tecnica) sono *quindi* gli stessi che mostrano la progressiva subordinazione, nella società capitalistica, del diritto alla tecnica, ossia all'insieme di norme che si fondano sulla *Grundnorm* tecnologica: incrementare all'infinito la potenza a disposizione, emarginare ed eliminare tutto ciò che ostacola tale incremento. Ad esempio, la contraddizione della volontà capitalistica di perpetuare la scarsità servendosi della tecnica, è insieme la contraddizione del diritto che regola le società in cui tale volontà esiste; sì che la previsione della trasformazione sociale in cui le contraddizioni del capitalismo restano tolte è la stessa previsione del realizzarsi di una società in cui restano tolte le contraddizioni delle norme giuridiche della società precedente.

A proposito dell'esempio riguardante la scarsità relativa, va d'altra parte rilevato che non solo il capitalismo, ma tutte la forze il cui scopo *non* è quello della tecnica (l'incremento indefinito della potenza e quindi la riduzione indefinita della scarsità) sono più o meno consapevolmente costrette, per sopravvivere, a tutelare e perpetuare una certa forma di scarsità relativa: quella senza la quale esse diverrebbero superflue.

Proponendosi di realizzare *il loro* scopo, si propongono qualcosa che *non* è l'eliminazione della scarsità, ma uno stato dell'uomo o del mondo che esse presentano come il rimedio capace di ridurre una certa forma di scarsità. Che oltre a essere scarsità di merci può essere scarsità di sicurezza, di

felicità, di conoscenza, e di altro ancora. Producendo e perpetuando una certa forma di scarsità, tali forze la presentano tuttavia, più o meno in buona fede, come «naturale», ineliminabile, cioè tale da richiedere il loro continuo intervento; o eliminabile in un altro mondo e con tale certezza riducendola in questo. In tal modo rendono ineliminabili se stesse.

Si tratta ora di determinare il senso secondo il quale è «necessario» e «inevitabile» – come si è affermato – che l'opposizione delle due forze della contraddizione conduca lo sviluppo storico al prevalere della più potente e dunque al toglimento della contraddizione.

24
Contraddizione, previsione e tendenza statistico-probabilistica

A proposito delle argomentazioni che stiamo sviluppando intorno alla configurazione del futuro del mondo si è già avvertito nel capitolo 22 che esse si costituiscono all'interno della fede nel diventar altro delle cose (ossia all'interno della Follia) e vi si fondano. Le categorie di «forza», «potenza», «volontà», «mezzo», «scopo», «conflitto», «individuo», «istituzione», «rovesciamento di mezzo e scopo» e così via, il modo stesso in cui compare la categoria della «contraddizione», e quindi il loro specificarsi come categorie storiche («Occidente», «capitalismo», «comunismo», «tecnica», «politica», «economia», «democrazia», «cristianesimo», «islam» ecc.), tali categorie si costituiscono e si fondano su quella fede. La quale è andata assumendo un rigore e una coerenza sempre maggiori (rigore e coerenza della Follia). E quanto si è detto delle altre vale quindi anche per la categoria della «causalità», che è implicitamente presente sin dall'inizio del discorso.

La forza è una «causa». Lo è anche la forza cosciente che organizza mezzi per produrre scopi. In questa forma specifica della causalità la volontà è la causa che, decidendo, produce i mezzi richiesti dalla produzione degli scopi, e quindi i mezzi sono a loro volta cause. Lungo la storia dell'Occidente, anche in relazione alla categoria della causalità, la fede nel diventar altro ha assunto un rigore e una coerenza sempre maggiori. Mostrando l'impossibilità di ogni *epistéme* della verità e di ogni immutabile, il sottosuolo essenziale del pensiero filosofico del nostro tempo, che è il *culmine* del rigore e della coerenza di quella fede (cioè della Follia), mostra infatti l'impossibilità di ogni connessione necessaria e dunque anche della connessione necessaria in cui la categoria della causalità consiste.

Quel culmine è rispecchiato da alcuni episodi decisivi della

scienza del nostro tempo (cfr. E.S., *Legge e caso,* cit.; *La tendenza fondamentale del nostro tempo,* cit., II), come ad esempio dal principio di indeterminazione di Heisenberg, che trasforma il principio di causalità in una legge statistico-probabilistica, ossia in una «tendenza» (che Heisenberg riconduce, come già si è detto, al concetto aristotelico di *dynamis*, *potentia*, intesa come capacità di diventare eventi contrari).

In questa prospettiva, la *causa* («forza», «potenza») non è un essente che agendo modifica necessariamente e universalmente qualcos'altro (l'«effetto» essendo questa modificazione), ma è un evento che con alta frequenza è accompagnato o seguito da un cert'altro evento («effetto»). Una «forza più potente di un'altra» è un evento C che è accompagnato o seguito da un cert'altro evento E (l'«effetto») con una frequenza maggiore di quella con cui un evento C' (la forza meno potente della forza C) è accompagnato o seguito da un cert'altro evento E' (l'«effetto» di C'), analogo o simile a E – dove le due diverse frequenze indicano e quindi costituiscono la diversa intensità o «potenza» di due «tendenze» diverse. Anche le forze coscienti e i loro conflitti sono regolati da leggi statistico-probabilistiche, e quindi il «conflitto tra forze coscienti» è il rapporto tra due «tendenze» che hanno scopi opposti.

Le leggi statistico-probabilistiche sono *previsioni* statistico-probabilistiche. Le tecno-scienze non conoscono, oltre alle previsioni basate su leggi deterministiche (e progressivamente abbandonate), altre forme di previsione. Soprattutto le scienze fisiche trascurano il rapporto tra previsione e *contraddizione* (cfr. cap. 22). Nelle scienze sociali tale rapporto è stato d'altra parte valorizzato, si può dire, soltanto dal marxismo, dove viene ripensato lo sfruttamento hegeliano della categoria della contraddizione. E tuttavia, *pur rimanendo all'interno della fede nel diventar altro, e sul fondamento di essa*, va affermato che la previsione statistico-probabilistica non è la forma più radicale di previsione – la «radicalità» essendo qui il rigore e la coerenza di quella fede. Per quanto riguarda la previsione, il

culmine della sua radicalità è, appunto, il rapporto tra contraddizione e previsione, quale è stato tratteggiato nel capitolo precedente considerando la contraddizione tra forze coscienti.

D'altra parte, se queste forze vengono interpretate secondo la prospettiva statistico-probabilistica, si deve dire che la contraddizione da esse costituita sussiste tra due «tendenze» (secondo il senso qui sopra richiamato di questo termine). Una delle due tendenze, si è mostrato, ha una potenza maggiore dell'altra: questo dislivello di potenza è «analiticamente» implicato dalla loro diversità. Nonostante i tentativi in senso opposto, nemmeno all'interno delle logiche appartenenti alla fede nel diventar altro viene completamente cancellata la differenza tra un'implicazione «analitica» – o «tautologia» – e una «tendenza». Una «tendenza» è un rapporto «sintetico» della «causa» con l'«effetto» e tale rapporto non può quindi avere nemmeno il carattere di «necessità» che compete alla «sintesi *a priori*» kantiana. Ciò significa (riprendendo il proposito di chiarimento espresso nell'ultimo capoverso del capitolo precedente) che *la «tendenza» che conduce al prevalere della tecnica ha una forma di «necessità» e di «inevitabilità» che non è né la «necessità-inevitabilità» epistemica, né quella analitico-tautologica*.

Va anche detto, proseguendo nell'interpretazione statistico-probabilistica delle forze coscienti che all'interno di uno stesso sistema sociale sono in contraddizione tra loro, che, oltre al loro esser due «tendenze», è una «tendenza» anche il dislivello della loro potenza, ossia il fatto che una delle due abbia una potenza maggiore dell'altra. Ed è una «tendenza» che la «tendenza» (forza) più potente prevalga sull'altra e che continuando a esistere riduca progressivamente la potenza dell'altra sino a condurre a una situazione storica dove la «tendenza» più potente subordina completamente ai propri gli scopi di quella meno potente e dove la contraddizione costituita dall'opposizione tra le due potenze resta tolta e superata. In tutte queste «tendenze» rimane dunque sì possibile, ma improbabile, un'«inversione di tendenza».

Ed è una «tendenza» la stessa instabilità provocata dalla contraddizione di un sistema sociale (o mentale). Nessuna delle due volontà in contrasto ha infatti l'assoluta garanzia di continuare a «ottenere» ciò che per lo più essa «ottiene» – il «per lo più» che costituisce la «tendenza» –; sì che rimane sempre possibile (anche se improbabile) il rallentamento o l'inversione di «tendenza» e quindi il ripristino della stabilità. Certo, quando appare, la contraddizione appare come qualcosa di negato, ma non per questo il sistema sociale che la contiene viene superato da un altro in cui tale contraddizione resti tolta. In questo senso resta confermato quanto si mostra in altri miei scritti (cfr. le citazioni nel cap. 22), che cioè, a differenza di quanto è affermato da Hegel e da Marx, la conoscenza della contraddizione non è, appunto, la condizione sufficiente perché *accada* il suo superamento.

Tuttavia, limitarsi a rilevare una «tendenza» – come ancora sta avvenendo nelle diverse forme del sapere scientifico – in base alla frequenza, in un sistema, di una successione o concomitanza di eventi è qualcosa di essenzialmente diverso dal rilevare una «tendenza» in base al rilevamento della contraddizione del sistema, e, in un sistema sociale, in base al rilevamento della contraddizione tra le volontà che costituiscono il sistema; e tale diversità è ancora maggiore se *oltre* alla «tendenza» rilevata in base alla contraddizione viene osservata in ognuna delle volontà contrapposte una «tendenza» dovuta alla frequenza di una successione o concomitanza di eventi. La diversità tra queste due forme di «tendenza» è dovuta alla «necessità» di negare la contraddizione da cui procede la «tendenza» a superarla.

È *in questo senso* statistico-probabilistico dell'instabilità della contraddizione (ovviamente non previsto da Hegel e da Marx) che, *all'interno dell'estremo rigore e coerenza della Follia*, riacquista peso la tesi hegeliana e marxiana che il rilevamento della contraddizione di una situazione storica è condizione sufficiente dell'accadimento di una nuova situazione storica in cui la contraddizione è superata.

D’altra parte, anche considerando la contraddizione *come tale*, cioè come distinta dalla sua relazione alla *tendenza* statistico-probabilistica che porta effettualmente oltre di essa, se rimane fermo che la coscienza della contraddizione di una certa situazione storica non porta di per se stessa alla nuova situazione storica che si è liberata da tale contraddizione, tuttavia, *prendendo coscienza* della contraddizione da cui è avvolta la *tradizione* dell’Occidente (la contraddizione per la quale il nulla del futuro è affermato e insieme negato, cfr. cap. 17), e prendendone coscienza come di ciò che è necessario *negare*, il sottosuolo essenziale della filosofia del nostro tempo è *già* un *effettuale* prender le distanze e allontanarsi dalla tradizione, è *già* l’apertura di una dimensione effettuale nuova rispetto alla tradizione. Il che va detto anche del prender coscienza della contraddizione del capitalismo, e in generale di ogni contraddizione.

Certo, tale dimensione è, appunto, un *sottosuolo*, o, con altra metafora, un avamposto che ancora ha alle proprie spalle il grosso dell’esercito, cioè la nuova situazione storica liberata dalla contraddizione. Tale dimensione limitata, o ristretta, del sottosuolo ha sopra la propria testa l’estesa e ben visibile superficie del mondo, dove le forze della tradizione occidentale non credono di essere contraddizioni e credono di poter continuare a servirsi della tecnica. Tuttavia, per quanto limitata, è la dimensione che, prendendo coscienza della contraddizione della tradizione occidentale, ha essiccato la grande foglia di tale tradizione; e l’averla essiccata è *già* l’averla staccata dalla linfa vitale del ramo anche se non si è ancora levato il vento che fa cadere a terra le foglie secche e dà al ramo un nuovo aspetto, quello della nuova situazione storica che dà concretamente corpo alla coscienza della contraddizione.

Sulla *superficie* del mondo, certo, crescono già e da tempo anche le più diverse forme di negazione dei valori del passato (in conflitto, quindi, con le forze della tradizione), ma crescono in quella maggiore o minore lontananza dal sottosuolo, che compete alla base e agli strati intermedi della «piramide» di

cui si è parlato nel capitolo 1 ma che ora (per render congruenti le metafore) va immaginata *capovolta* – la piramide, dunque, il cui vertice è il sottosuolo e gli strati intermedi, fino alla base, sono i diversi modi in cui oggi si voltano le spalle al passato (e dove, dunque, tutti gli strati della piramide, quindi eccetto il vertice, appartengono alla superficie del mondo).

Si osservi infine che il «sistema sociale» che si presenta come contraddizione può essere o *ognuna* delle grandi forze che si servono (o si sono servite) della tecnica per realizzare i loro scopi tra loro escludentisi (e, come più volte si è richiamato, esse sono soprattutto il capitalismo, il socialismo reale sovietico, il capitalismo-comunismo cinese, la democrazia, le religioni – cristianesimo, islam), oppure gli Stati (democratici, teocratici, totalitari) e innanzitutto, ieri, il Superstato duumvirale Usa-Urss, che oggi (come già si è rilevato) è in via di ricostituzione in forma allargata, oppure il sistema sociale che è la stessa società umana nella sua totalità planetaria, la quale, come luogo di ogni altro sistema sociale e quindi di tutte le forze tra loro in conflitto è anche il luogo che contiene tutte le contraddizioni che si stanno qui considerando. La contraddizione è cioè non solo interna a ognuna di quelle forze, a ogni Stato e al sistema sociale planetario, ma si costituisce anche tra ognuna di quelle forze e tra gli Stati. La contraddizione che sta al fondamento della previsione del mutamento storico che conduce a un nuovo assetto del mondo riguarda quindi innanzitutto il sistema sociale planetario (che dunque è ben lontano dal trovarsi alla «fine della storia»).

In queste pagine si sono richiamate alcune delle contraddizioni di fondo, quali la contraddizione tra la volontà di realizzare uno scopo e la necessità, nel conflitto tra le forze, di dare sempre più spazio, nello scopo, al potenziamento del mezzo tecnico, riducendo sempre più lo spazio dello scopo originario; la contraddizione tra la volontà di perpetuare la scarsità e la tecnica, che, come mezzo per perpetuarla, ha invece per se stessa lo scopo di accrescere indefinitamente la potenza, riducendo quindi la scarsità; la contraddizione

generale tra scopo e mezzo. Tutte contraddizioni, queste (e altre), che competono a ogni sistema sociale.

Per quanto riguarda il capitalismo, ne *Il declino del capitalismo* (cit.) se ne mostra la contraddizione *specifica*, la contraddizione cioè tra lo scopo del capitalismo (l'incremento indefinito del profitto) e quel carattere distruttivo, presente nella produzione capitalistica della ricchezza, per il quale questa forma di distruzione, distruggendo la Terra, è insieme autodistruzione del capitalismo. D'altra parte, come si è detto (cap. 23) che la contraddizione relativa alla scarsità non si riferisce soltanto alla scarsità delle merci, perché ogni forza intende perpetuare una certa forma di scarsità, così ora va aggiunto che, nella misura in cui le forze in conflitto col capitalismo intendono tuttavia tenerlo in vita, sia pure ridimensionato o mantenuto come mezzo per realizzare i loro scopi, in questa misura l'autodistruttività (e pertanto questa forma di contraddizione) del capitalismo è insieme l'autodistruttività di tutte quelle forze.

25
Sulla diacronia

Tutto quanto si è detto *non* significa che, all'interno della fede nel diventar altro, la civiltà della tecnica – nella quale la tecnica, ascoltando il sottosuolo essenziale della filosofia del nostro tempo, subordina al proprio scopo ogni altro scopo – sia libera da ogni contraddizione – cfr. E.S. *Oltrepassare*, cit., X, II-III – e non si avvii invece a sua volta, come è *necessario* (secondo il senso assoluto che la necessità presenta nella non-Follia che da sempre circonda la Follia di quella fede), verso il superamento della contraddizione che la caratterizza. I miei scritti contribuiscono infatti, *da un lato*, a che divengano estremi il rigore e la coerenza del sottosuolo essenziale della Follia in cui consiste la fede nel diventar altro. La non-Follia infatti esige che le Follia si presenti nella sua forma più potente. Ma, c'è un *altro lato* dei miei scritti: quello fondamentale (che peraltro include il primo). È la testimonianza della non-Follia. All'interno di quest'altro lato il linguaggio che indica la non-Follia indica anche un senso essenzialmente più radicale della *necessità* che la contraddizione di una certa situazione storica sia oltrepassata da una cert'altra. È la necessità (cfr. E.S., *Oltrepassare*, cit.) che riguarda lo sviluppo storico che conduce dal tempo del mito a quello della tradizione filosofica, cioè del terreno in cui crescono le opere dell'Occidente, e a quello della dominazione della tecnica e infine *anche oltre* quest'ultimo, a quello che è ancora un tempo dei mortali, ma dove è diverso il loro rapporto con la Follia.

La testimonianza di questo senso radicale della necessità sta oltre il livello delle considerazioni sin qui sviluppate: oltre il livello raggiunto da quanto si è detto – stando all'interno della fede nel diventar altro e nella sua forma più rigorosa e coerente – intorno al senso della «necessità» che la *tendenza* (e l'unione della tendenza e della contraddizione) conduca alla dominazione della tecnica. In tale testimonianza viene indicato un diverso «vedere» la contraddizione, dove chi ve-de non è la

Follia, ma la non-Follia – la quale dunque vede, insieme, il significato autentico della contraddizione: la non-Follia che peraltro è tale in quanto vede la Follia e le *tendenze* che all'interno di essa si manifestano.

In relazione al tempo della tecnica stiamo riferendoci (come si è incominciato a rilevare all'inizio di questo capitolo) al senso essenzialmente più radicale della *necessità* che la stessa civiltà della tecnica – sia pure nella sua forma più rigorosa e matura, cioè come ascolto del sottosuolo essenziale della filosofia del nostro tempo – mostri a sua volta *la propria* contraddizione specifica, che tale contraddizione sia superata e che tale superamento conduca a un tempo in cui *i popoli* saranno i testimoni della non-Follia. Qui non si può che rinviare a *Oltrepassare* (*ibid*.), sopra richiamato.

Si accenni soltanto, da molto lontano, al *contesto* in cui si inscrivono queste ultime affermazioni. Nella non-Follia appare il sogno in cui la Follia consiste. È guidato dalla fede (cioè dal sogno) nell'esistenza del diventar altro delle cose. In esso la non-Follia non può apparire. Nel sogno non può apparire la veglia. È all'interno del sogno della Follia che appare ciò che vien chiamato «storia dei mortali» e, in essa, la storia di ogni mortale e la «nostra vita»: dai popoli più antichi, dunque dalla forma preontologica del diventar altro, alle diverse fasi della storia dell'Occidente e al suo avviarsi verso la dominazione della tecnica. In quanto fede nel diventar altro, la Follia sogna dunque il mondo non solo come diacronia, ma come diacronia che si realizza secondo un ordine le cui grandi linee sono credute, nel sogno, difficilmente modificabili da ulteriori interpretazioni. Nella sua forma più coerente e rigorosa la Follia (si è mostrato nel capitolo precedente) concepisce la diacronia come sviluppo di *tendenze* determinate dall'instabilità della contraddizione delle diverse situazioni storiche. Il senso probabilistico di tale instabilità indica in che senso debba essere intesa la «necessità» e «inevitabilità» dello sviluppo diacronico e il suo essere «destinazione».

A partire da *Destino della necessità* (cit.), nei miei scritti si

mostra che la variazione di ciò che appare nella non-Follia non è «soltanto» il comparire e lo scomparire degli *eterni* – come in tali scritti si dice quasi sin dall'inizio, indicando l'impossibilità del diventar altro delle cose e dove gli eterni sono i *necessari* la cui inesistenza è impossibile: lo sviluppo stesso del comparire e dello scomparire degli eterni è *necessario*, non solo perché esso stesso è un eterno, ma anche perché è impossibile che gli eterni vadano apparendo in modo diverso da come appaiono. Il «determinismo» a cui si contrappone la concezione statistico-probabilistica dello sviluppo è solo un'ombra evanescente della *necessità* che compete al sopraggiungere e allo scomparire degli eterni. (Anche la Follia è un eterno, e così tutti i sogni che in essa vanno via via apparendo.)

Ma il necessario sopraggiungere degli eterni non si sviluppa secondo l'ordine diacronico sognato dalla Follia (e per il quale, ad esempio, la Riforma protestante precede la Rivoluzione francese, o Pericle precede Machiavelli): Pericle può tornare ad apparire, nel ricordo, *dopo* che nel ricordo è apparsa la Rivoluzione francese. Pertanto, il senso essenzialmente più radicale della necessità che la storia dei mortali si sviluppi secondo l'ordinamento diacronico che dal tempo del mito conduce a quello della tecnica e oltre non si fonda sulla necessità per la quale gli eterni non possono sopraggiungere in modo diverso da come sopraggiungono – e, questo, anche se la volontà (fede) che tale ordinamento resista è essa stessa un eterno che è necessario che sopraggiunga così come sopraggiunge. La non-Follia mostra cioè la necessità secondo la quale si sviluppa il sogno dove la Follia sogna l'ordinamento diacronico del proprio contenuto: la necessità che dopo un certo sogno ne segua un cert'altro.

26
Aiutare l’uomo

Sia pure nei modi più diversi, la maggior parte delle religioni inscrivono la vita terrena in una dimensione più ampia, demonica, divina, dove l’uomo è liberato dalla morte. Gli promettono la salvezza – sebbene condizionata da come egli è vissuto sulla terra. In questo, che è il tempo del mito, l’uomo crede nella promessa e muore in pace con l’esistenza. Quando è ai re e agli eroi che il mito assicura la vittoria sulla morte, è a essi che gli uomini comuni si identificano, potendo così partecipare a quella pace. Ma poi sono tutti, i grandi e i piccoli, a rendersi e sentirsi alleati al demonico e al divino che vincono la morte, e mediante l’alleanza a identificarsi alla dimensione salvifica. Anche gli umili possono morire in pace. L’educazione alla morte incomincia sin dalla loro nascita. D’altra parte, stando alle scienze dell’uomo, il senso dell’esistenza evocato dal mito è ben lontano dal comparire sin dall’inizio, e addirittura con i caratteri a cui si è accennato: solo un poco alla volta l’uomo capisce che cosa significa morire e soltanto un poco alla volta cresce in lui il terrore per la morte e il desiderio di vincerla ed evitarla. L’evocazione del senso mitico dell’esistenza è il primo grande rimedio che l’uomo predispone contro la morte, il dolore e l’angoscia che essi suscitano in lui.

Ma a un certo momento fa irruzione nella storia del mondo ciò che oggi vien chiamato «spirito critico», ossia quell’atteggiamento «razionale» che dapprima si presenta come «filosofia» e poi si sviluppa nella «scienza moderna», nello «Stato moderno» e nel capitalismo in quanto calcoli razionali delle opportunità politiche ed economiche, nella rivoluzione comunista in quanto trasformazione filosofica della società, nella tecno-scienza e nella civiltà della tecnica.

A un certo momento fa cioè irruzione nella storia del mondo la storia dell’Occidente, dove la promessa di salvezza della religione vien messa sempre più in dubbio e quindi resta sempre più compromessa la pace nella quale l’uomo del mito

riesce a morire. Il dubbio si fa innanzi in nome della volontà di «Verità», cioè della volontà che la vita sia guidata non da una semplice promessa di salvezza, ma da un sapere che non possa esser smentito e le cui promesse non possano quindi cadere nel vuoto. L'esistenza del divino e la necessità dell'alleanza con esso devono essere affermate all'interno di questa forma di sapere: l'alleanza originaria su cui è fondata l'alleanza col divino è innanzitutto l'alleanza con la «Verità».

Tuttavia la volontà di «Verità», portata alla luce dalla filosofia, porta insieme per la prima volta alla luce il senso radicale e assoluto del «niente». La «Verità» è la «Verità» degli «enti» e il niente è appunto ciò che la totalità degli enti lascia al di fuori di sé; ciononostante, la Verità» ritiene che la totalità degli enti sia continuamente attraversata dal niente perché gli enti della terra nascono e muoiono e il loro nascere e morire è inteso come il loro uscire dal proprio esser niente e il loro ritornarvi.

Con la volontà di «Verità» la morte si presenta come annientamento e innanzitutto la morte dell'uomo: il primo passo della volontà di «Verità» include la convinzione che la morte è annientamento. È il passo che andando oltre il mito intende conferire la massima potenza al rimedio contro la morte, ma che insieme rende estremi il pericolo della morte e l'angoscia da essa prodotta.

Con la volontà di «Verità», che i Greci chiamano «*epistéme* della verità», ha quindi inizio anche il tentativo di conciliare la volontà di vera salvezza dalla morte con il carattere radicale e assoluto del niente a cui la morte conduce: il carattere per il quale non è consentito che dal niente sia possibile ritornare, uscendone definitivamente. (Nel pensiero greco l'eterno ritorno è un tentativo di conciliare la volontà di salvezza col carattere assoluto del niente; ma se l'eterno ritorno è un continuo uscire dal niente, per ritornarvi, proprio per questo anche l'eterno ritorno esprime l'impossibilità che nemmeno dal niente ci si possa definitivamente affrancare.)

La medicina ippocratica nasce nel contesto dell'«*epistéme* della verità». Come nel tempo del mito le tecniche di guarigione e di lotta contro la morte possono aver successo solo se è stata stabilita l'alleanza con la potenza demonico-divina, così, sin dall'inizio filosofico del tempo dello «spirito critico», il successo di quelle tecniche è possibile solo se esse sono alleate alla potenza della «Verità».

In quella prima alleanza il rimedio contro la morte è portato agli uomini comuni da uomini straordinari: sciamani, re, sacerdoti, stregoni. Sono essi a stipulare l'alleanza con azioni (sacrifici, riti) di cui solo essi conoscono i segreti. Tuttavia il significato sostanziale del messaggio annunciato dal mito salvifico è accessibile a tutti.

Già nei tempi più antichi del mito può esistere quindi la beatitudine degli umili – ossia di chi, già sulla terra, si sente al riparo dalla sofferenza e dalla morte, pur non essendo un uomo straordinario. Non così con l'avvento dello «spirito critico». La «Verità» è accessibile a pochi eletti. Certo, essa si fa strada nella cultura e nelle istituzioni; che però sono anch'esse accessibili a pochi. Perché anche nel tempo dello «spirito critico» gli umili abbiano accesso a quella beatitudine dovrà venire il cristianesimo, la «religione filosofica» (Hegel) che eredita il pensiero greco, ma insieme lo semplifica e, distribuendolo a tutti all'interno del proprio messaggio salvifico, lo trasforma daccapo in una fede, lo ripropone come mito.

Ma poi gli Dèi tramontano. La «necessità» è la condizione per la quale la «Verità» non può essere smentita. Riferendosi alla tecnica che non si allea con la «Verità», il Prometeo di Eschilo esclama infatti che «la tecnica è troppo più debole della necessità».

Dopo più di due millenni la filosofia, scendendo sul fondo stesso della volontà di «Verità», scorge che il tentativo di conciliare la vera salvezza con il carattere radicale e assoluto

del niente non può che fallire. L'Ente che sarebbe dovuto essere il vero Dio e il vero Salvatore dal niente «è morto»: morta è innanzitutto quella dimensione dell'*epistéme* della verità al cui interno il Dio vero e veramente Salvatore si sarebbe dovuto manifestare. «Il sogno è finito» (Husserl). Dell'*epistème* della verità rimane soltanto la dimensione in cui si sperimenta (si crede di sperimentare) che l'uomo e tutte le cose sono enti che escono provvisoriamente dal niente, e che la morte è, appunto, il loro annientamento.

L'angoscia per la morte si ripresenta ora nella sua forma estrema, e i mortali vanno alla ricerca di un nuovo rimedio. Che ormai non può essere che terreno. Non può essere che la tecnica (l'insieme delle tecniche), che questa volta è guidata dalla scienza moderna e si sviluppa indipendentemente da ogni patto di alleanza col Cielo. Il Prometeo del nostro tempo dice che la «necessità» è troppo più debole della tecnica.

Anche la scienza moderna, che da Galilei a Einstein intende se stessa come *epistéme* della verità, rinuncia a questa pretesa e si presenta come «metodo sperimentale». Anche quando non se ne rende conto, ciò che innanzitutto e fondamentalmente la scienza crede di sperimentare è la creazione e annientamento delle cose del mondo (macroscopico e microscopico).

Questa convinzione è antica come la filosofia, e sta alla base dell'intera storia dell'Occidente, ma ora è l'unica a esser ritenuta indiscutibile anche quando apparentemente la si ignora o a parole la si nega. Proprio perché la scienza si considera «metodo sperimentale» che non anticipa l'esperienza con la «Verità», proprio per questo la scienza considera ormai ogni sua teoria (intorno al modo in cui gli eventi escono dal niente e vi ritornano) come legge statistico-probabilistica che a ogni momento può essere smentita dall'esperienza. Nonostante i grandiosi successi della tecno-scienza, che essa sia il rimedio che può combattere il dolore e allontanare la morte è quindi anche questa una verità statistico-probabilistica, non una «Verità» necessaria. La morte e l'annientamento, e l'angoscia da essi suscitata, non possono

essere infatti definitivamente allontanati, perché la definitività appartiene all'essenza della «necessità», ormai tramontata.

Questo, anche se sta diventando sempre più dominante la persuasione che il rimedio efficace contro la morte non possa essere quello ultraterreno ma quello terreno della tecnica guidata dalla razionalità scientifica. D'altra parte la separazione tra i pochi e i più resta confermata.

Infatti il tramonto della «Verità» è insieme il tramonto della fede cristiana, che intende avere come contenuto la «Verità» (ma immediatamente asserita come tale) e il cui messaggio salvifico poteva essere capito anche dai più umili. Essi avevano capito che Dio vuole salvare l'uomo (nell'altra vita) e perché lo vuole (perché – come essi credono – ama l'uomo); mentre della tecno-scienza i più capiscono sì che essa salva l'uomo (in questa vita), ma, a differenza dello scienziato, non ne capiscono il contenuto concettuale, e tanto meno capiscono ciò che neppure lo scienziato può sapere e capire, ossia perché tale contenuto consenta di avere potenza sulle cose e, soprattutto in quanto contenuto della tecno-scienza medica, abbia la capacità sempre più crescente di difendere dalla morte.

27
Aiutare l’uomo con la tecnica

La scienza è giunta a comprendere il proprio statuto epistemologico anche se ancora permangono in essa ampi residui della convinzione di essere conoscenza (*epistéme*) della «Verità». Per quanto ampiamente confermata, ogni pratica scientifica, e pertanto ogni forma di terapia del corpo e della psiche, è un’ipotesi.

Riesce più difficile per la scienza, ma non solo per essa, capire che al fondamento dell’intero volume del sapere scientifico – e anzi di tutto il sapere e l’agire dell’uomo – sta la *fede* nell’esistenza del mondo. Si tratta di una fede più profonda di quella affermata da Max Planck, per il quale la fisica può esistere e svilupparsi solo in quanto si fonda sulla «fede» che il mondo esista indipendentemente dalla conoscenza umana e non le sia immediatamente accessibile – immediatamente accessibili essendo soltanto gli effetti dell’azione da esso esercitata sul soggetto conoscente.

La fede più profonda a cui si sta accennando (più profonda, diciamo, di quella teorizzata da Planck) è la fede che ha come contenuto lo stesso contenuto immediatamente accessibile alla conoscenza umana, cioè la stessa immediata manifestazione del mondo.

Il pensiero filosofico si è continuamente rivolto alla manifestazione immediata del mondo per stabilire se e fino a che punto essa debba venir considerata come «Verità» incontrovertibile. Ma la scienza si disinteressa di queste preoccupazioni del pensiero filosofico e, se non mette in discussione la propria fede che il mondo esista indipendentemente dalla conoscenza umana, a maggior ragione non mette in discussione l’esistenza e i contenuti della manifestazione del mondo, ossia di ciò che è immediatamente accessibile alla conoscenza umana (e che nemmeno Planck mostra di considerare come contenuto di una fede).

Al fondamento delle ipotesi della tecno-scienza, che oggi costituiscono la forma suprema del rimedio contro il dolore e la morte, sta dunque la fede che ha come contenuto la manifestazione del mondo. Tale manifestazione sta alla fede, che crede in essa, così come il contenuto del sogno – che è a sua volta manifestazione di un mondo – sta al sognare.

Ma al centro di questa manifestazione si pone pur sempre l'eredità del pensiero greco: il divenire delle cose, inteso come il loro uscire dal niente e ritornarvi; la morte, e innanzitutto la morte dell'uomo, intesa come annientamento. Che la morte sia annientamento è dunque il contenuto della fede che sta al fondamento della tecno-scienza e quindi anche della sua forma medica. E tale fede non solo sta al fondamento dell'angoscia per la morte, ma include la stessa fede *nell'esistenza* del dolore, della sofferenza, dell'angoscia, e la fede *nell'esistenza stessa della morte*.

La fede che la morte sia annientamento è, insieme, fede nella *sperimentabilità* dell'annientamento dell'uomo e delle altre cose; ma che si abbia fede in tale sperimentabilità non significa che l'esistenza di tale sperimentabilità sia una verità assoluta e incontrovertibile. *Credere* di vedere qualcosa non significa vederlo *veramente* – anche se il qualcosa veduto appartiene agli *Elementarerlebnisse*.

È contenuto di una fede anche tutto ciò che nel capitolo precedente si è detto relativamente allo sviluppo che conduce dal rimedio mitico contro la morte a quello filosofico e infine a quello scientifico-tecnologico – sebbene questa fede creda di essere, per il momento, la più coerente alle regole in base alle quali essa si costituisce. Nell'orizzonte della fede tali regole sono esse stesse volute; più o meno esplicitamente si crede che esse siano le più adatte per ottenere ciò che da ultimo si vuole, cioè la potenza sul mondo, la potenza che salva dal dolore e dalla morte. Ed è contenuto di una fede anche credere di essere volontà di potenza.

Ma con queste considerazioni non si sta affermando che ogni convinzione (teorica o pratica) sia fede e che quindi sia una fede anche quest'affermazione. L'orizzonte della fede appare all'interno di ciò che non è fede. (Nei miei scritti si mostra da tempo il senso determinato di questo asserto.)

Ma qui ci si limiti a richiamare per cenni, *restando all'interno della fede*, come si configuri il rimedio contro la morte e l'angoscia da essa prodotta, quando tale rimedio si presenta come alleanza con la potenza suprema dell'Apparato scientifico-tecnologico. È inevitabile che, alleandosi con questa potenza, venga rovesciato il rapporto dell'uomo con essa.

Dapprima l'alleanza ha come scopo la difesa dell'uomo dalla morte e quindi si va alla ricerca dei mezzi che gli consentano di avvicinarsi il più possibile a una morte dove l'angoscia dell'annientamento sia allontanata, occultata, mascherata nel modo più efficace.

Se chi muore è un credente in senso religioso, le pratiche con cui è curata la sua angoscia (e la sofferenza del suo corpo) sono in qualche modo facilitate – sebbene sia inevitabile che, più o meno esplicitamente, il dubbio abbia a trapelare nella sua fede, per quanto decisa e sincera essa sia. È il dubbio che accompagna come l'ombra la fede in quanto tale, ed è il dubbio alimentato dal diffondersi della convinzione che con la morte tutto è finito perché essa è l'annientamento della vita. Nel tempo di transizione che conduce all'alleanza con la suprema potenza della tecnica, lo scopo è dunque, *dapprima*, aiutare l'uomo a morire (e, in generale, difenderlo il più possibile e soddisfare i suoi desideri); e l'Apparato scientifico-tecnologico è il mezzo per raggiungere tale scopo. Ma lo scopo è in conflitto col mezzo; il rapporto tra i due è cioè una contraddizione. Essere scopo significa essere potenziato; essere mezzo significa essere indebolito. Quanto più è tutelata la realizzazione dello scopo, tanto più il mezzo è logorato e sacrificato, e quest'indebolimento del mezzo pregiudica la realizzazione dello scopo che il mezzo dovrebbe rendere

effettiva. La volontà di aiutare l'uomo che soffre e muore, servendosi della tecnica, indebolisce pertanto se stessa.

In questa prospettiva, per aiutare il morente si finisce con l'aumentarne l'infelicità. Se tale volontà è lo scopo delle società avanzate (quelle cioè che detengono la gestione della potenza tecnica), tale volontà, assumendo come scopo la tecnica, contrasta ciò che essa vuole.

Appunto per questo, *in un secondo momento*, incomincia il processo dove resta rovesciato il rapporto tra la volontà di aiutare l'uomo vivente e morente e la tecnica, il mezzo che consente di realizzare questo aiuto. Diventa cioè necessario che lo scopo non sia più quella volontà, ma il potenziamento della tecnica, che, sino a quando svolge la funzione di mezzo, resta indebolita e frenata.

Solo il potenziamento della tecnica può aiutare l'uomo; ma ciò significa che lo scopo delle società avanzate non può più essere tale aiuto, ma l'incremento della potenza tecnica. Quella volontà non viene eliminata, ma permane come mezzo appartenente all'insieme di mezzi di cui la tecnica si serve per accrescere la propria potenza – tale insieme includendo, oltre a quella volontà, il volume di potenza tecnica messo in opera per ottenerne l'ampliamento e il potenziamento.

Se l'uomo della tecnica riesce a capire di essere mezzo, si considera tuttavia un mezzo insostituibile. Ma è inevitabile che riesca a capirlo, perché altrimenti riprodurrebbe la fase che precede il rovesciamento qui sopra indicato: assumerebbe come scopo ultimo la propria salvezza e amministrando la tecnica come mezzo per raggiungere tale scopo ridurrebbe la potenza del mezzo.

L'imperativo kantiano – e da ultimo cristiano – di non trattare l'uomo come mezzo ma come fine è pertanto destinato a essere trasgredito. Non trasgredirlo significa indebolire la volontà di aiutare l'uomo (la volontà presente in tutte le forme

di filantropia, amore, carità, tolleranza, pietà ecc.). Ma tale volontà resta indebolita anche dalla volontà di non trasgredire quell'imperativo.

Comunque non si tratta di assumere come scopo l'incremento della potenza tecnica per riuscire a realizzare da ultimo – ossia come fine ultimo – la dignità dell'uomo (il suo non dover essere ridotto a mezzo) e l'aiuto che gli si dà (giacché in questo modo l'incremento della potenza resterebbe pur sempre un mezzo, indebolito quindi dalla sua subordinazione allo scopo autentico e quindi responsabile dell'indebolimento di tale scopo): quando l'aiuto dato all'uomo e innanzitutto l'uomo stesso diventano mezzi per accrescere la potenza della tecnica, l'uomo stesso diventa qualcosa di diverso ed è questa diversità che il sapere tecnico deve ancora esplorare per poter mettere in pratica quella volontà di aiutare l'uomo che ha come scopo l'incremento della potenza tecnica.

Come aiutare l'uomo a morire e, prima, a vivere, se ancora non si conosce che cosa sia diventato l'uomo, diventando mezzo? E non un mezzo in generale, ma il suo esser mezzo in relazione allo scopo costituito dall'incremento della potenza della tecnica che è guidata dalla scienza moderna e che può prevalere su ogni altra potenza solo ascoltando la voce essenziale del pensiero filosofico del nostro tempo, che annuncia la morte dell'*epistéme* della verità e quindi del vero Dio?

28
La fede nel mondo

Con la morte dell'«*epistème* della Verità» muore anche ogni etica della tradizione occidentale, ossia ogni *éthos* («dimora», «rifugio», «riparo») che l'uomo poteva costruirsi mediante l'alleanza con la suprema potenza del vero Dio. Muore ogni «virtù» dell'etica tradizionale. «Che cos'è buono? – Tutto ciò che eleva il senso della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa nell'uomo. Che cos'è cattivo? – Tutto ciò che ha origine dalla debolezza.» Queste parole di Nietzsche (*L'anticristo*, 2) indicano l'etica della civiltà della tecnica. Ma a esse seguono queste altre: «I deboli e i malriusciti devono perire [...]. E a tale scopo si deve anche essere loro d'aiuto». Il nazionalsocialismo ha dato infatti questo tipo di «aiuto».

Ma l'eliminazione dei deboli è sempre avvenuta in condizioni di *scarsità di potenza.* Provoca comunque la loro ribellione. Lo stesso Nietzsche riconosce che la loro unione è riuscita a prevalere sui pochi forti, cioè sul «tipo umano di superiore valore» (*op. cit.*, 3). Lo scontro tra deboli e forti indebolisce la. potenza dell'Apparato scientifico-tecnologico anche di più che proporre come scopo di aiutare l'uomo. Ma, soprattutto, il «tipo umano di superiore valore» non è l'Apparato scientifico-tecnologico (nell'*Anticristo* Nietzsche rimane a un livello inferiore a quello da lui raggiunto nella comprensione del senso della tecnica moderna): questo «tipo umano» che elimina «i deboli e i malriusciti» è il semplice rovescio della volontà di aiutare l'uomo, e se questo «tipo» si serve della tecnica per essere «allevato», si ripresenta nel rovesciamento, a proposito del rapporto tra volontà di aiutare l'uomo e tecnica, per il quale volere l'uomo superiore è indebolire il mezzo che dovrebbe realizzarlo; giacché solo la tecnica può assumersi il compito di «allevarlo» – solo la tecnica, intesa come capace di ascoltare la voce del sottosuolo della filosofia del nostro tempo (e dunque la voce della forma più radicale della stessa filosofia di Nietzsche). Nemmeno il tecnocrate è l'Apparato della tecnica, ma ne è parte, e nemmeno costui può

proporsi di servirsi di tale Apparato, perché, qualora se ne servisse, il suo scopo non ne sarebbe il potenziamento, e quindi ne determinerebbe l'indebolimento, pregiudicando in tal modo la realizzazione del proprio scopo (come appunto accade quando la volontà di aiutare l'uomo o di eliminare i «malriusciti» intende servirsi della tecnica).

Nella situazione in cui la scarsità di potenza è superata – e nonostante gli enormi problemi dovuti all'«esplosione demografica» il Pianeta sta avviandosi verso questa situazione –, ci si può proporre di trasformare i «malriusciti» in ben riusciti, cioè in collaboratori del processo che incrementa la potenza; anche perché gli uomini superiori della volontà di potenza possono decadere e diventare a loro volta dei malriusciti, e quindi vogliono anch'essi che l'Apparato della tecnica, pur avendo come scopo l'incremento della propria potenza, non assuma come mezzo l'eliminazione dei deboli ma della loro debolezza, rendendoli capaci di coordinarsi positivamente all'insieme dei mezzi che accrescono la potenza dell'apparato scientifico-tecnologico.

È in quanto ci si mantiene all'interno della *fede* nell'esistenza del mondo – che ormai è *fede* nell'annientamento delle cose e nella morte come annientamento – che si afferma quanto si è detto sull'inevitabilità che la tecnica venga ad assumere come scopo l'incremento della propria potenza. Tale incremento, quindi, consente sì di potenziare l'aiuto dato all'uomo quando vive e quando si avvicina alla morte; ma per quanto potente, questo aiuto non libera l'uomo dal niente da cui egli è atteso. La tecnica può, sì, modificare l'uomo fino al punto di fargli credere che l'annientamento sia definitivamente vinto, ma questo credere è, appunto, una fede e *pertanto* è *dubbio* (cfr. E.S., *Gli abitatori del tempo*, cit., 4).

Inoltre, una massa umana avvolta dall'illusione ostacola l'incremento della potenza, anzi la riduce e quindi riduce la potenza dell'illusione. O restare al di fuori dell'illusione, nell'angoscia per la sostanziale nullità di ogni aiuto dato all'uomo; o lasciare che la tecnica spinga l'uomo nell'illusione,

la quale però indebolisce tale spinta e quindi indebolisce se stessa e risospinge nell'angoscia del niente. Non si può dire che, dopotutto, l'uomo della tecnica si avvia a diventare l'uomo del paradiso della tecnica, dove, pure essendo un mezzo, riesce ad avere ciò che non ha mai avuto (e non ha mai avuto nemmeno quando è stato il fine), e che quindi l'angoscia del nulla diventa sempre più sopportabile o una raffinatezza di pochi incontentabili. All'uomo del paradiso della tecnica è dato il massimo aiuto; si può dire che non gli manchi nulla. *Fuorché la Verità* della sua convinzione di esser felice. «Che cos'è la felicità? – Sentire che la potenza *sta crescendo*, che una resistenza viene superata» (Nietzsche, *op. cit.*, 2). Ma nel paradiso della tecnica, questo «sentire» non può essere che un aver fede. La felicità è pertanto la *fede* di esser felici. Quindi è i l *dubbio* di esserlo. Quindi è non esser felici. Si ha tutto *fuorché* la sicurezza di averlo. Averlo potrebbe essere un sogno. Si potrebbe non aver nulla. E quel che si ha e si è atteso dal nulla. Nel paradiso della tecnica l'angoscia per il nulla, lungi dall'essere una raffinatezza da incontentabili, diventa sempre più *insopportabile.* Ancora una volta, il rimedio costituito dall'alleanza con ciò che è creduto la potenza suprema fallisce.

Ma la fede nel mondo non riesce ancora a cogliere il senso autentico di ciò che con il pensiero greco è diventato il centro di essa, ovvero il centro consistente nell'esser fede nell'annientamento delle cose e nella sperimentabilità del loro annientamento (e della loro «creazione»), e consistente quindi nel suo esser fede che la morte è annientamento e che, così intesa, essa sia sperimentabile. Che essa, così intesa, sia «sperimentabile», «osservabile», sta al fondamento anche delle scienze mediche (sta al fondamento dell'intera civiltà occidentale, che ormai va diventando civiltà planetaria).

Eppure la *stessa fede* nel mondo potrebbe giungere a comprendere, in base al proprio apparato concettuale, questa affermazione straordinariamente inaudita: che l'annientamento delle cose e quindi la morte come annientamento *non* sono qualcosa di sperimentabile e

osservabile.

È, quest'ultima, un'affermazione del tutto diversa dall'affermazione che l'apparire dell'annientamento è illusione – giacché in questa seconda affermazione si dice che all'interno dell'illusione l'annientamento appare; laddove quell'affermazione inaudita dice che l'annientamento (e l'uscire delle cose dal nulla) non può apparire in alcun luogo: né in quello che, all'interno della fede nel mondo, è posto come illusione, né in quello che, all'interno di tale fede, è posto come non-illusione.

D'altra parte, se si sta qualificando come «inaudita» quell'affermazione, essa sembra invece (nel migliore dei casi) una stranezza agli occhi della configurazione attuale della fede nel mondo. Non si sperimenta forse il *cadavere* di chi è morto? E sperimentare il cadavere non è forse il modo più radicale di sperimentare l'annientamento della vita che nel cadavere non c'è più? La comprensione analitica di questo tema è uno dei tratti fondamentali del contenuto a cui si rivolgono i miei scritti. Qui non si può che richiamare la direzione generale della risposta che in essi vien data a quella domanda.

Lo sperimentare è sì una molteplicità di atti che si succedono, ma è anche una molteplicità unificata da ciò che anche la scienza chiama «esperienza», «unità dell'esperienza». Se x, y, z sono dei contenuti via via o contemporaneamente sperimentati, la relazione di ognuno agli altri può essere sperimentata (ed è necessario che lo sia perché altrimenti non si potrebbe nemmeno affermare che x, y, z sono dei contenuti sperimentati) solo in quanto essi appartengono a un'unica esperienza, che a sua volta rinvia alla totalità attuale dell'esperienza (ossia dello sperimentare). Ma è necessario che la fede nell'esistenza dell'annientamento sia anche fede che ciò che si annienta sia insieme un non appartenere più all'esperienza (cioè alla totalità attuale dell'esperienza). È impossibile, per tale fede, che qualcosa si annienti e ciononostante continui a essere sperimentato così com'era sperimentato prima del suo annientamento. *Esce*

dall'esperienza nella misura in cui entra nel nulla: questo è necessario che creda la fede che crede nell'esistenza dell'annientamento. (E la «creazione», ossia l'uscire dal nulla, è essere stato nulla; ed è necessario che la fede nell'esistenza dell'uscire dal nulla sia fede che, sino a che qualcosa è nulla, esso non sia sperimentabile; sì che nemmeno l'uscire dal nulla è sperimentabile, tale uscire essendo sperimentabile *come un uscire* dal nulla solo se è sperimentabile l'essere stato nulla.) Ma tutto questo significa che è impossibile che l'annientamento (e l'uscire dal nulla) – ossia ciò che non può appartenere all'esperienza – sia qualcosa di sperimentabile. Il cadavere è sì qualcosa di sperimentato, ma è impossibile che il suo esser sperimentato sia lo sperimentare l'annientamento della vita che nel cadavere non è sperimentata.

La fede nell'annientamento delle cose è pertanto un'*interpretazione,* cioè fede. Non si tratta di una vuota affermazione. La configurazione *attuale* della fede nell'esistenza del mondo, che include la fede nell'annientamento, ponendola anzi al proprio centro, non crede che questa fede sia un'interpretazione, cioè fede, ma, all'opposto, la considera come l'unica suprema e originaria evidenza, come l'unica verità (che affermando l'annientabilità di ogni cosa afferma l'annientabilità di ogni verità diversa da tale affermazione). E tuttavia, come si è richiamato, la fede nell'esistenza del mondo ha la capacità di *giungere* a comprendere che la fede nella sperimentabilità dell'annientamento è interpretazione, cioè fede, e che dunque l'affermazione dell'annientamento non può fondarsi sulla sperimentabilità di esso. Quando fosse capace di comprendere tutto questo, la fede nell'esistenza del mondo, per tener fermo che l'annientamento (e la creazione) è la suprema e originaria verità, dovrebbe andare alla ricerca di un fondamento diverso, cioè di una *teoria*, che però, col tramonto dell'*epitstéme* della verità, non potrebbe essere una verità epistemica, ma dovrebbe essere solo un'ipotesi più o meno probabile.

Ci si propone oggi di aiutare l'uomo a vivere e a morire; ma com'è possibile affrontare questo compito se si lascia ai

margini del discorso e il carattere di annientamento che la morte assume all'interno della fede nel mondo, e il carattere di evidenza e di sperimentabilità che tale fede attribuisce all'annientamento, e, soprattutto, la possibilità che la stessa fede nel mondo si renda conto dell'impossibilità che l'annientamento sia sperimentato e che quindi esso è un'ipotesi più o meno probabile?

Infine, l'accertamento di quella impossibilità è un *argomentare*; ma *all'interno della fede nel mondo*, anche i princìpi che reggono tale argomentare (e che appartengono a questa fede) sono ipotesi, che questa fede, quando *giungesse ad argomentare* in questo modo, dovrebbe appunto considerare come ipotesi. Ma la fede nel mondo *non* è la totalità del sapere: la fede è circondata dalla non-fede. Nei miei scritti la non-fede è chiamata «destino della verità», per sottolineare la differenza essenziale tra essa e quella fede che è l'*epistéme* della verità (e ciò che qui si è chiamato «fede nell'esistenza del mondo» in quegli scritti è chiamato «isolamento della terra dal destino della verità»).

Se l'*argomentare* della fede, a cui ci si è qui sopra riferiti, è un ipotizzare perché è fondato su ipotesi, il destino della verità, in quanto apparire della fede della terra da esso isolata, *vede* anch'esso – e innanzitutto esso – l'*impossibilità* che l'annientamento degli essenti sia sperimentato, cioè appaia. E nel destino della verità quel *vedere* e quella *impossibilità* non sono il contenuto di una fede. Nel destino appare l'impossibilità autentica che l'apparire di ciò che vien chiamato «cadavere» sia l'apparire dell'annientamento degli stati della vita di chi è morto. (Nel destino appare la necessità che ogni essente sia, e dunque sia eterno, e dunque la necessità che il variare del mondo sia l'apparire degli eterni – e appare la necessità che nel fondo estremo di ogni esser uomo il destino stesso appaia e che questo apparire sia il fondamento che consente all'uomo di sopportare la fede angosciante che con la morte egli sia atteso dal nulla.)

29
Fede nel diventar altro, il caso e non-Follia

Ma esiste un vento della filosofia abissalmente diverso da quello del sottosuolo del nostro tempo, di cui sin qui abbiamo parlato, diverso cioè dal vento che, insieme alla tecnica, è la forma estrema e più rigorosa della volontà di potenza.

Il «vento della filosofia» a cui ora ci riferiamo oltrepassa la volontà di potenza. A tratti, e solo per cenni, si è già fatto sentire nelle pagine precedenti, e di esso si è detto che è la *non-Follia* (cap. 22; ma cfr. anche la fine del cap. 4) – la *Follia* essenziale (il fondo da cui provengono tutte le forme della follia) essendo la fede nell'esistenza del divenire, inteso come diventar altro da parte delle cose (cfr. ad esempio cap. 24).

Del vento della non-Follia diciamo ancora che esso è *della filosofia*; ma nella misura in cui oltrepassa la volontà di potenza, oltrepassa l'intera storia dei mortali e quindi anche tutto ciò che la filosofia *è* stata lungo questa storia. La fede nell'esistenza del diventar altro è la fede nell'esistenza della volontà di potenza. La potenza, in ogni suo aspetto, è impossibile: è impossibile alterare la più irrilevante delle cose. Ciò che esiste, e che anzi domina la storia dei mortali, è la *fede* nell'esistenza della potenza. E infatti, poiché il contenuto della Follia non può esistere, esso non può essere che il contenuto di una fede – così come il contenuto del sogno non può esistere che all'interno del sogno. Il culmine della Follia della fede nel diventar altro è la civiltà della tecnica, in quanto, in essa, la tecnica ascolta la voce del sottosuolo essenziale del nostro tempo.

D'altra parte, ciò che qui vien detto Follia – cioè il diventar altro delle cose – è inteso e vissuto, lungo l'intera storia dell'uomo, come l'evidenza immediata e l'immediata verità suprema e assolutamente incontrovertibile e definitiva; sì che, dal punto di vista della fede nel diventar altro, l'estrema Follia è appunto quanto ora stiamo dicendo del «vento della non-

Follia».

E tuttavia, anche restando all'interno del punto di vista della fede nel diventar altro è possibile rendersi conto dell'impossibilità che il diventar altro, e la sua forma radicale, ontologica, ossia il diventar essere e il diventar nulla, siano un evento «sperimentabile», «constatabile», un evento che appare nell'«esperienza» – è cioè possibile rendersi conto (lo si mostra in più occasioni nei miei scritti) che il carattere di *immediatezza* o *evidenza immediata* della «verità» del diventar altro non sussiste ed è impossibile che sussista. (Che il diventar altro non possa essere un contenuto d'«esperienza» è cioè una tesi che la stessa fede nel diventar altro può guadagnare con le proprie forze – se non chiude gli occhi dinanzi a ciò che essa pensa: se è coerente con ciò che essa pensa.) Se la fede nel diventar altro avesse un fondamento, esso dovrebbe essere quindi una *teoria*, una *costruzione* logico-concettuale, non una «constatazione». Ma la non-Follia (come si accenna nel seguente e ultimo capitolo) mostra l'essenziale *Follia* di tale fede; e, poiché il contenuto di quest'ultima non può essere qualcosa di «sperimentato», «constatato», la non-Follia non è un sogno che neghi ciò che si mostra (nell'«esperienza») e che appare.

Nella sua forma più rigorosa, la fede nel diventar altro è fede che *ogni* cosa diventa essere, dal proprio nulla, e diventa nulla dal proprio essere. Proprio perché provengono dal nulla e vi ritornano, le cose non possono quindi accadere secondo un ordine immutabile (cioè di carattere epistemico). Il loro accadere è cioè assolutamente *casuale.* Anche le regolarità empiriche rilevate da «leggi» statistico-probabilistiche, ossia anche l'ordine» che sembra «regnare in natura» è assolutamente *casuale* (cfr. *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit., II, 11-12). Anche la fede nel diventar altro, giungendo al culmine della propria coerenza, può rendersene conto.

Stando all'interno di questa fede, si è mostrato (cap. 24) il senso della *destinazione* della tecnica al dominio del mondo: se

n’è mostrato il senso più radicale, quale si costituisce nell’unione della previsione statistico-probabilistica del superamento di una certa situazione sociale con il rilevamento della *contraddizione* di tale situazione. Quella destinazione – e la forma di «ordine» da essa implicato – si costituisce cioè all’interno dell’assoluta casualità dell’accadimento del mondo. Ciò non significa che tale destinazione non esiste nel senso che è stato rilevato; ma significa – stando all’interno della configurazione culminante della fede nel diventar altro – che questa destinazione è essa stessa, nel suo insieme e nella forma che le compete, un accadimento assolutamente casuale.

Ma se la Follia può raggiungere con questa conclusione la propria coerenza estrema e il proprio estremo rigore, tale coerenza è pur sempre coerenza *della Follia*. E la non-Follia non rimane muta di fronte a ciò che si mostra all’interno della Follia. La non-Follia mostra l’impossibilità che, anche all’interno del sogno della Follia, i sogni accadano a caso. Nulla appare a caso, perché nessun essente esce dal nulla e vi ritorna. Tutti gli eventi che vanno via via mostrandosi e scomparendo non solo sono gli *eterni*, che, appunto, appaiono e scompaiono, ma è impossibile che essi appaiano e scompaiano in modo diverso da come appaiono e scompaiono (cfr. E.S., *Destino della necessità*, cit.). Si apre qui il problema: qual è il rapporto tra la successione che, all’interno della Follia della fede nel diventar altro, conduce la storia dei mortali dal mito alla dominazione della tecnica, e la successione degli eterni che si mostra nello sguardo della non-Follia? Ma qui la domanda non può essere affrontata.

30
Ripresa: *oltre la volontà di potenza*

La violenza domina il mondo. Rende nemici Stati, etnie, famiglie, individui e l'individuo stesso rispetto a se stesso. Il cristianesimo è una delle forme più alte che l'uomo abbia evocato contro di essa. Tutte le grandi religioni hanno l'intento di tenerla lontana. Parlano un linguaggio che i popoli possono capire.

Ma soprattutto il cristianesimo si è confrontato per due millenni con la filosofia. E infatti quale altro alleato le religioni hanno trovato, contro la violenza, oltre alla filosofia? La quale non parla certo il linguaggio che la «gente» capisce, ma è entrata nel sangue delle religioni, e poi di tutti i grandi eventi della storia europea: Rinascimento e arti, scienza moderna e diritto, Rivoluzione francese, capitalismo e comunismo. La filosofia si fa sentire come il vento a chi se ne sta in casa: attraverso le porte, le finestre, i muri delle religioni.

Stare all'aperto è difficile, perfino pericoloso. L'aperto mette in discussione tutte le certezze di chi sta al chiuso. Mette in discussione anche il senso della violenza. Non certo per rimetterla in circolazione. Quando è il vento di cui si è parlato nel capitolo precedente, la filosofia stende la mano alla coscienza religiosa, anche a quella cristiana, ma per portarla più in alto.

Si distingue la violenza dalla volontà. Esiste la volontà buona, si dice: combatte quella cattiva che, essa sì, è violenza. La volontà non può esser messa in discussione! E quand'anche lo fosse, dovremmo stenderci per terra e non fare più nulla? Ma anche per far questo occorre volerlo! E allora?

Allora si potrebbe incominciare a pensare che altro è volere sapendo che volere è peccare, è violenza, altro è volere non sapendolo.

Volere è peccato e violenza?!

Sì, è strano; ma si provi a prestare ascolto a cosa dice il vento di cui si parlava nel capitolo precedente. Molte parole sfuggiranno, altre resteranno incomprensibili, anche perché in casa, a volte, si fa molto rumore. Il vento dice: «La violenza può esistere solo perché si crede che il mondo sia disponibile alla volontà (umana o divina) di trasformarlo. Nel paradiso cristiano che attende l'uomo non c'è violenza, soprattutto perché l'Ordinamento divino che vi regna è un sole immutabile, inviolabile, immodificabile. E nessuno dei beati vuole trasformarlo.

Ma si pensa a che significa la trasformazione delle cose e la conseguente decisione di trasformarle? Significa che diventano altro da quello che sono. Il vivente diventa un morto, e quando è diventato un morto, lì non c'è soltanto un morto, ma *un vivente che è un morto*. Perché *esso* sia un morto, è necessario che esso sia, appunto, quel vivente che ora è un morto, ossia che il morto sia il risultato di un morire e che il risultato sia, appunto, quel vivente che è un morto, cioè un non vivente.

Che strano! Si diventa sospettosi quando si sente parlare di una casa che non è una casa, di una stella che non è una stella, di un albero che non è un albero; ma non si prova nessun imbarazzo e si sta tranquilli (o meglio, si crede di esserlo) quando si sente dire che, diventando un morto, un vivente è un morto! Eppure la stessa follia è presente nel dire che una stella non è una stella e nel dire che un vivente è un morto. La stessa follia, lo stesso errore, la stessa violenza per cui qualcosa è *reso altro* da ciò che esso è, è separato da sé, squartato, e un pezzo (l'essere vivente) è reso identico all'altro pezzo (l'esser morto)».

A questo punto, in casa qualcuno dirà infastidito di chiudere meglio, porte e finestre, per non sentire questi discorsi; qualche altro dirà che essi son proprio parole al vento. Che

però, anche se non gli si bada più, continua a parlare. Così:

«Gesù dice ai Farisei, che vogliono ucciderlo, che il loro padre è il diavolo, "che sin dall'inizio è stato omicida e non è rimasto nella verità" (*ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit*, Gv., 8, 40). Infatti ha indotto i nostri progenitori al peccato, cioè ad essere "come Dio" (*eritis sicut dii*), e Dio ha punito l'uomo consegnandolo alla morte. "Ad opera di un uomo – dice Paolo (*ad Romanos*, 5, 12) – entrò nel mondo il peccato, e ad opera del peccato la morte." Ma ecco il centro di quanto va soprattutto pensato, *all'aperto*: che non è che la morte sia entrata nel mondo ad opera del peccato, ma, all'opposto, che il peccato è entrato nel mondo ad opera della morte; e cioè che il vero peccato è la morte. Vediamo.

Nei Vangeli, la parola più usata per nominare il peccato è *hamartía,* che innanzitutto significa "errore". Ma prima abbiamo sentito l'errore più radicale, cioè la convinzione che le cose divengano altro da ciò che esse sono, e che, diventate altro, *sono* altro da sé. Diventando un morto, il vivo *è* un morto. E ogni diventar altro è un morire. Credere nell'esistenza della morte (intesa appunto come il supremo diventar altro) è credere che un vivo sia un morto, cioè un non vivo; che la stella sia non stella, e così via per tutte le cose che la volontà vuole far diventar altro da quello che sono, e che così vuole perché, appunto, crede che possano diventar altro.

Credere nell'esistenza della morte è l'errore estremo, il peccato più profondo, più originale. Con la morte il peccato entra nel mondo perché il vero peccato è la morte stessa, cioè la fede nella sua esistenza. È sul fondamento di questa fede che si può decidere di uccidere».

Ma la filosofia ha un duplice volto. Uno guarda la notte, l'altro il giorno. Il vento che sta parlando è il vento del giorno. «L'altro volto, mostrato dal popolo greco – dice ancora il vento, se qualcuno è rimasto a sentirlo –, rende estremo l'errore più radicale: *crede di vedere* (cfr. cap. 28) che le cose, diventando

altro da sé, diventano nulla e da nulla che erano, diventano esseri. A ciò provvede la volontà di Dio e dell'uomo. L'errore estremo è credere che il nulla, diventato essere, sia essere, e che l'essere, diventato nulla, sia nulla. Quando l'uomo vuole che l'uomo vada nel nulla è "omicida". Quando Adamo pecca (perché anche lui vuole annientare Dio) è deicida. E omicida è il diavolo che spinge l'uomo nella morte. E Dio? Ma anche Dio non vuol forse creare il mondo dal nulla, e annientarlo quando creerà "un nuovo cielo e una terra nuova" (*Apocalisse*, 21)? Non crede forse anche Dio nell'esistenza della morte? E non è forse questo il senso originario dell'omicidio e della violenza?

Se la follia estrema è credere che uomini e cose divengano nulla e ne escano, e questa fede è il vero peccato, l'essere è ucciso proprio dalla fede che esso divenga nulla. Sul fondamento di questa fede, che è la violenza dell'*enticidio*, viene perpetrato l'omicidio autentico: si mette l'uomo (e le cose tutte) nel sepolcro del nulla, lo si fa diventare un nulla – lui, che è uomo e non un nulla –, lo si considera qualcosa che di per sé è un nulla. Poi si solleva il coperchio del sepolcro, e, trovando un cadavere, lo si "salva", prima creandolo dal nulla e poi liberandolo dalla morte, che però è la "morte eterna", non questa nostra morte, nella quale si continua a credere. Il cristianesimo vuole ridurre il suo Dio a un omicida? O non c'è forse qualcosa di infinitamente più alto di ogni Dio, più alto della volontà e della violenza? Stando al significato assunto *storicamente* dalla parola "Dio" non si dovrà dire che esiste qualcosa di infinitamente più "alto" di "Dio"? Può il cristianesimo portarsi a questa "altezza"? Il "Dio" storico, infatti, è una delle forme più radicali della violenza, e la vicinanza tra Satana, che "è omicida sin dall'inizio", e Dio diventa inevitabile.

Ma in quello stare infinitamente più "in alto" appare che la violenza e la morte sono già da sempre vinte anche se la fede nella loro esistenza domina il mondo.»

Il vento che si è fatto sentire viene dall'aperto, si diceva prima. Solleva miriadi di problemi, ma prima di giudicarlo vanità delle

vanità, non ci si possono tappare le orecchie. Anche perché viene dall’aperto nel senso che sale dal più profondo di noi stessi, dal profondo con cui crediamo di non aver nulla a che fare, dalle fondamenta della casa in cui ci chiudiamo e a cui riduciamo la nostra esistenza.

Indice

Avvertenza

1. La previsione fondamentale

2. Economia, politica, tecnica

3. Capitalismo, democrazia, Chiesa cattolica

4. Salvare l'Europa

5. Democrazia e illegalità

6. Politici e politica

7. Europa e Russia

8. La destinazione del capitalismo al tramonto

9. Ripresa: conflitto e invasione dello scopo da parte del mezzo. Tentativi di equilibrarla

10. Apparato, logoramento e inveramento dell'uomo

11. Uomo ideologico e uomo tecnico: la loro sostituibilità (e nota sulla sostituibilità della merce)

12. Il cambiamento del mezzo determina il cambiamento dello scopo

13. Connessione tra «forze produttive e rapporti di produzione» ed entificazione del niente

14. Ancora sul logoramento del mezzo

15. Modi di ascoltare la voce del sottosuolo

16. Precisazioni sullo stesso tema

17. Entificazione del niente, mezzo-scopo, decisione

18. Duumvirato e Apparato scientifico-tecnologico

19. Dalla politica all'economia e dall'economia alla tecnica

20. La verità come scopo

21. Il rovesciamento di mezzo e scopo e il senso radicale della conflittualità

22. Contraddizione e previsione

23. Differenza delle forze tra loro in contraddizione e previsione

24. Contraddizione, previsione e tendenza statistico-probabilistica

25. Sulla diacronia

26. Aiutare l’uomo

27. Aiutare l’uomo con la tecnica

28. La fede nel mondo

29. Fede nel diventar altro, il caso e non-Follia

30. Ripresa: *oltre la volontà di potenza*